



تاريخ الفكر الفلسفي الغربي:
رؤية نقدية (٤)



كزينوفان والفلسفة الإيلية

قراءة في أطاريح
كزينوفان، برمنيد، زينون، ميليسوس

د. الطيب بوعزة



nama-center.com

مركز نماء للبحوث والدراسات

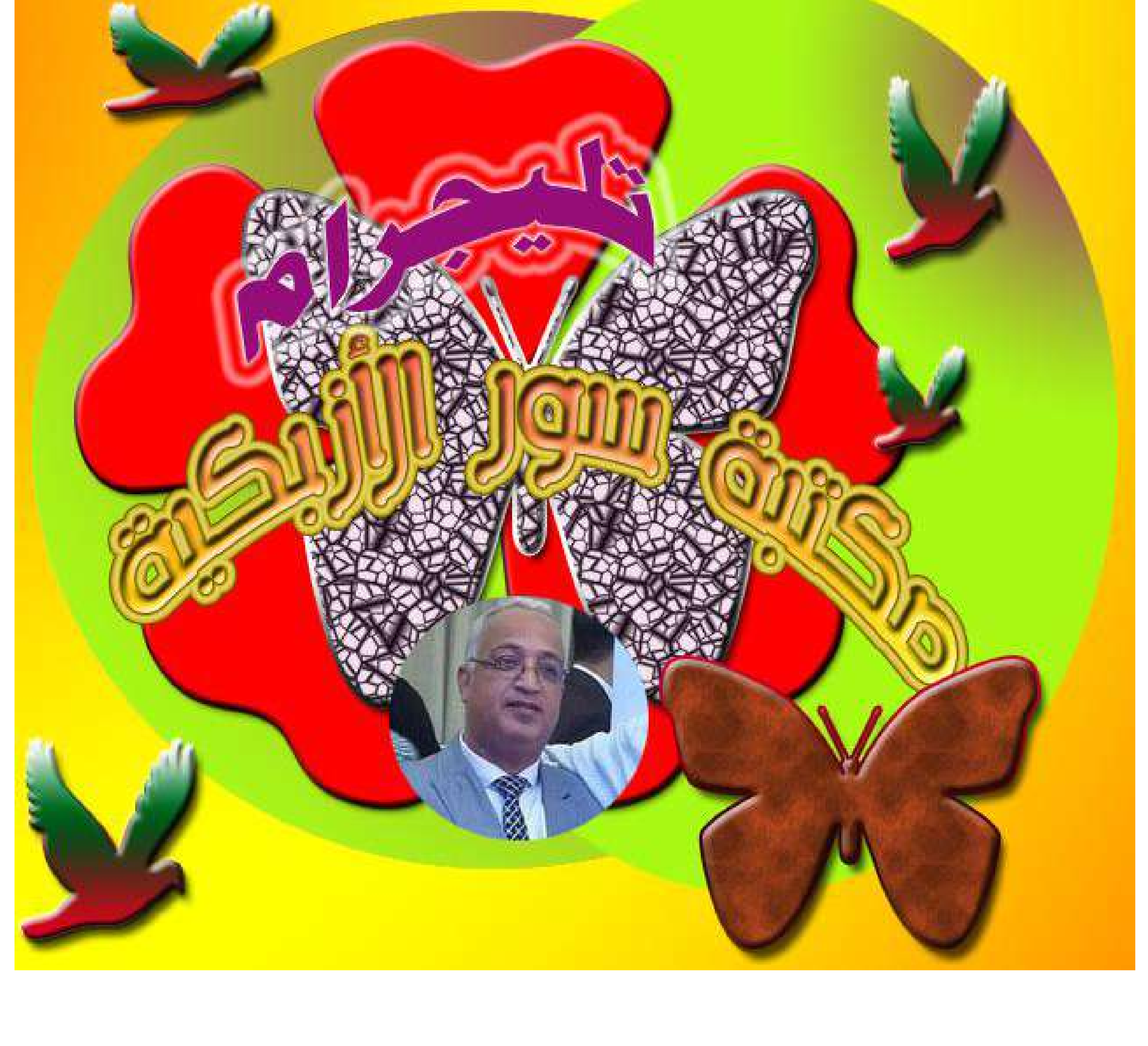
مركز بحثي، يُعنى بتنمية العقل الشرعي والفكري، وتطوير خطابه وأدواته المعرفية بما يُمكِّنه من حُسن التعامل مع تراثه الإسلامي، والانفتاح الواعي على المعارف والتجارب العالمية المعاصرة.

ويسعى إلى بناء خطاب إسلامي معتدل، متصل بحركة التنمية، حسن الفهم لمحكمات الشريعة، قوي الانتماء لها، قادر على الإقناع بها، ويمتلك في المساحات الاجتهادية: المرونة والمهارة والآداب الكافية، خطاب حسن الفهم للأطروحات الفكرية المعاصرة، قادر على فهمها وفحصها ونقدها.

ويُشارك المركز في صناعة القيادات الشرعية والفكرية التي تمتلك إلى جانب رصيدها الشرعي؛ أدوات المعرفة المعاصرة، ومهارات التواصل التي تُمكنها من القدرة على إيصال رسالتها على أكمل وجه ممكن.

يستهدف الباحثين وطلبة الدراسات العليا، والنخب والشباب المثقف وصناع القرار في المجال الشرعي والفكري.

يشتغل لتوصيل رسالته عبر إصدار البحوث والدراسات، والنشر الإلكتروني، وإقامة الندوات وحلقات النقاش، والتدريب، والاستشارات، والبرامج الإعلامية والإعلام الجديد.



كزينوفان

والفلسفة الإيلية





كزينوفان والفلسفة الإيلية

قراءة في أطاريح
كزينوفان، برمنيد، زينون، ميليسوس

د. الطيب بوعزة

مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

كزينوفان والفلسفة الإيلية
(قراءة في أطاريح كزينوفان، برمنيد، زينون، ميليسوس)

د. الطيب بوعزة / كاتب من المغرب

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٦م

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرور
عن وجهة نظر مركز نماء».



بيروت – لبنان
هاتف: ٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧

المملكة العربية السعودية – الرياض
هاتف: ٩٦٦٥٤٥٠٣٣٣٧٦
فاكس: ٩٦٦١٤٧٠٩١٨٩
ص.ب: ٢٣٠٨٢٥ الرياض ١١٣٢١

E-mail: info@nama-center.com

الفهرسة أثناء النشر – إعداد مركز نماء للبحوث والدراسات
بوعزة/ الطيب
كزينوفان والفلسفة الإيلية (قراءة في أطاريح كزينوفان، برمنيد، زينون، ميليسوس)
/ الطيب بوعزة
٣٣٦ ص، (تاريخ الفكر الفلسفي الغربي رؤية نقدية؛ ٥)
٢١,٥×١٤,٥ سم
١. الفلسفة الغربية. ٢. نقد الفكر الفلسفي الغربي. أ. العنوان. ب. السلسلة.

ISBN: 978-614-431-727-3

طبعت في الدار العربية للطباعة والنشر
ARABIAN PRINTING & PUBLISHING HOUSE
الجوال / ٠٥٦٣ ١١٠ ٥٦٣ ٩٦٦+

المحتويات

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

مـدخـل الكـتـاب

- ١ -

يمكن أن نختزل بوسم **مفهومي** مراحل تطور موضوع الفكر الفلسفي ما قبل السقراطي، بدءًا من نشأته الملطية حتىٰ لحظته الإيلية، بالقول بأن هذا الفكر تعقَّب بالدرس **ثلاثة** دوالٍ كبرىٰ هي: الـ«**فزيس**» Phusis[1] والـ«**كوسموس**» Cosmos[2] والـ«**إيون**» Eon[3].

أما عن دال الفيزيس؛ فهو الموضوع الذي نلقىٰ النزوع التقليدي، الذي هيمن علىٰ تأريخ الفكر الفلسفي، يختزل فيه النتاج المعرفي الملطي علىٰ نحو يؤول به إلىٰ سمتٍ فيزيائيٍّ ماديّ. وعلىٰ الرغم من كون هذا الاختزال يورد التأويل موارد خاطئة تغبش خصوصية تفلسف ملطية، **وتغفل عن تقدير قيمة تجريدها لنظرية الكل في مقولة** الـ«**أرخي**»، أي المبدأ/الأصل، وابتداعها لمفهوم بالغ التجريد كمفهوم اللانهائي (أبيرون)؛ فإنه يصح في تقديرنا أن نقرأ بناء الرؤية إلىٰ العالم في هذه اللحظة الابتدائية للوغوس الإغريقي بمقولة الفيزيس، **بشرط الاحتراس من اختصار دلالة تلك المقولة في الوجود الفيزيائي المادي**، حيث ينبغي النظر إليها بوصفها دالةً علىٰ زاوية النظر إلىٰ

---

(١) لم يكن لفظ فيزيس φύσις في زمن الفلسفة ما قبل السقراطية يدل علىٰ الطبيعة حصرًا؛ بل علىٰ الظواهر الكائنة والصائرة.

(٢) أدخلت الفيثاغورية لفظ الـ«كوسموس» Κοσμος إلىٰ اللغة الفلسفية للدلالة علىٰ أن الكون منظم، وذاك جهد نظري يدل علىٰ استدخال مقولة النوموس νόνος، أي القانون، في ظاهرات الفيزيس؛ فتم لَمُّها تحت ذلك المفهوم الجامع.

(٣) إيون لفظ استعملته الفلسفة الإيلية للدلالة علىٰ الوجود الضروري. أما المعنىٰ اللغوي للفظ في اللسان الإغريقي؛ فيفيد الحياة والوجود الآن، غير أننا في هذا الكتاب ستعمق دلالة المفهوم وفق المنطق الإيلي لنؤكد أنه يدل علىٰ ديمومة الآن، أي سننتزعه من سلسلة المؤشرات الزمنية.

ظاهرات الكون كفيزيس، أي **كنمو وانبثاق**. وهو اللحاظ الذي أسس رؤيةً جديدة إلىٰ العالم استبعدت كثيرًا من الإسقاطات الثيولوجية، التي أوقعتها الميثولوجيا التيوغونية علىٰ ظواهر الكون وكينوناته.

ثم بعد اللحظة الملطية التي بلورت في منتهىٰ تطورها، نظريةَ الفيزيس كتفسير لظواهر الطبيعة، انطلاقًا من ضبط علاقات التكثيف والتخلخل[1]، الدالة علىٰ أنَّ حركية الفيزيس خاضعة لقانونٍ ناظم، استوت للحظة الفيثاغورية والهيراقليطية العناصر المتكاملة للنظر إلىٰ العالم كبنية منظومة؛ حيث **ابتدع الفكر الفيثاغوري بقراءته الهندسية الرياضية للعالم، فكرة الكوسموس، الدالة علىٰ أن الكون بنية ممتثلة إلىٰ قانون كليٍّ** واحد. كما كانت **فكرة القانون** المفسِّر لانتظام العالم/الكوسموس، هي **أيضًا الهاجس الذي أسس نظرية اللوغوس**[2] الهيراقليطية.

أما اللحظة الفلسفية التي نحن بصدد التأريخ لها الآن، أي لحظة الفلسفة الإيلية؛ فقد غيَّرت لحاظ البحث من الفيزيس والكوسموس إلىٰ **الوجود (الـ «إيون»)**؛ فاستوت معها صيرورة التطور الفلسفي في قراءة الوجود، من قراءته وفق منظور الفيزيس والكوسموس، إلىٰ **قراءة أنطولوجية ميتافيزيقية**، تقرأ الـ «إيون» بوصفه وحدة وثباتًا؛ فأسس العقل الفلسفي الإيلي بهذه القراءة المجاوزة للحاظ الفيزيس واللوغوس نظريةً جديدة، **هي نظرية «الوجود الضروري»**.

ومعلوم أنَّ الفلسفة الإيلية يمثلها، حسب التقليد التأريخي، **أربعة فلاسفة؛** هم بالتتالي الزمني: **كزينوفان**[3]، **وبرمنيد، وزينون، وميليسوس**. أما عن وسمها؛ فمأخوذ من الموقع الجغرافي التي تبلورت فيه، أي **مدينة إيليا**[4]، تلك المستعمرة

---

(١) نرىٰ أن منتهىٰ التفلسف الملطي كان إبداعًا منهجيًا، تحقق مع نظرية التكثيف والتخلخل التي جاء بها أنكسيمنس كقانون مفسرٍ لحركية الفيزيس.

(٢) أشرنا في دراستنا «هيراقليط فيلسوف اللوغوس» إلىٰ وجوب الاحتراس من القراءة الأفلاطونية، التي ركزت في تقديمها لهيراقليط علىٰ مقولة الصيرورة، كما نادينا بوجوب الاحتراس من القراءة المشائية الأرسطية التي ركزت علىٰ نظرية الأسطقس؛ فاختزلت فلسفة الإفسوسي في مقولة النار. وانتهينا إلىٰ أن خصوصية الفلسفة الهيراقليطية تكمن في نظرية اللوغوس بوصفه القانون الناظم للوجود.

(٣) ثمة اختلاف في إدراج كزينوفان ضمن الفلسفة الإيلية، كما سنبين في المبحث الذي سنخصصه له.

(٤) إيليا مدينة تسمىٰ اليوم فيليا Velia، وتقع في إيطاليا قرب نابولي.

اليونانية المتموضعة في جنوب إيطاليا. حيث إلىٰ إيليا رحل كزينوفان، وهي موطن ميلاد برمنيد وزينون، أشهر ممثلي الفلسفة الإيلية، وإليها انتمىٰ فكريًا فيلسوف من ساموس، أعني ميليسوس الذي وقف فكره علىٰ الدفاع عن البرمنيدية؛ فيكون **وسم هؤلاء جميعًا بالإيليين** وسمًا ينبغي إجراؤه **بتجوزٍ**؛ بحكم أنَّ اثنين من أعلام المدرسة الأربعة، حسب التقويم الكلاسيكي، أي كزينوفان وميليسوس، ليسا من إيليا.

صحيح أنَّ النسبة إلىٰ الموطن الجغرافي لا تمنحنا بذاتها إمكانية لفهم الطبيعة الفكرية للمدرسة المتوطنة فيه؛ **فالجغرافيا لا تكتب بمحض تضاريسها معالم تاريخ الفكر**، لكنَّ اتفاق جمهور الفلاسفة والمؤرخين علىٰ وسمها باسم المكان لا بالوسم المعرفي يطرح استفهامًا حقيقيًا بالبحث، وهو:

بمَ امتازت جغرافية إيليا؟

ما الذي جعل إيليا، تلك المستعمرة اليونانية الملقاة في إيطاليا، موطنًا مناسبًا لتبلور فكر جديد؟

لماذا تغيَّر نمط التفلسف بمجرد انتقال مكاني؟

لسنا من الذين يحبذون تفسير الفكر بالأرض والمناخ؛ فاللحاظ البيئي (الإيكولوجي) لا نراه ذا كفايةٍ منهجية في تفسير الأفكار وتعليل خصوصياتها، بل إذا استحضرنا الجغرافيا فهي عندنا موصولة بالسياقات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وعليه؛ فالبحث في إيليا ليس موجهًا نحو درس طبيعتها كعمرانٍ ماديّ، بل طبيعتها كعمرانٍ سوسيو- سياسي.

لكن هل بالفعل يمكن لهذا البحث أن يحسم في بيان الخصوصية الفكرية، ويعلل سبب امتياز التفلسف الإيلي عن غيره من أنماط التفلسف؟

إنَّ المعلومات التي تمنحنا إياها كتب التاريخ في شأن الملامح السوسيو- تاريخية لإيليا شحيحة جدًا؛ فلا نعلم الشيء الكثير عنها سوىٰ أنها كانت، كما يقول هيرودوت[(١)]، موطن هجرة الفوقيين Phocéens نحو الحرية؛ إذ إن الهجرات

(١) Hérodote, Histoires,I,164.

الأيونية من أيونيا إلىٰ إيطاليا كانت لاحقة للغزو الفارسي للضفة الأخرىٰ. وشروط الانتقال إلىٰ الضفة الإيطالية كانت **محكومة إذن بالهزيمة أمام فارس**، مما يمكن أن يفسر **اليقظة الدينية** التي انتشرت في ذلك المجال الجغرافي الذي كان يستشعر الخطر الفارسي.

ومن الملحوظ أن حضور الفكر الفلسفي في الضفة الإيطالية تميَّز بكيفٍ خاص؛ حيث **نهيكل في شكل مدرسي**. وهذه الهيكلة بادية بصرامة عند الفيثاغورية، التي استقرت كمدرسة مسيَّجة بإحكام. كما إن التهيكل في إطار مذهبي جمعي بادٍ في الفكر الإيلي، الذي انتظم هو أيضًا في صيغة عمل فريق متساند بإحكام.

وبالنظر إلىٰ المجال الجغرافي الإيلي، بقصد استكشاف طبيعة السائد الثقافي فيه، وباستحضار جواره في المنطقة الغربية من بلاد اليونان، أعني المنطقة الإيطالية؛ فإن أول ملحوظة تستوقف الانتباه هي الإيغال في التجريد النظري.

فهل يمكن تفسير هذه الخصيصة بالإحالة علىٰ معالم المكان؟!

إنَّ اللحاظ الجغرافي، رغم قيمته من حيث إنه يسمح لنا بتركيز النظر علىٰ المجال المكاني لتعيين المكونات التي تفاعلت فيه، فإنه يظل -كما سلف أن قلنا- لحاظًا غير كافٍ لبلورة إيضاح يعلِّل نوعية الفكر؛ حيث إن هذا التعليل لا يمكن أن يتحصل بمجرد النظر في نوعية الجغرافيا، وما تستبطنه من معالم بيئية وما يعتمل فيها من مناخ، وعليه؛ فلا يعنينا هنا الجانب التضاريسي والمناخي، بل يعنينا توصيف واقعة الفكر التي تداولت في ذاك المجال الجغرافي بالتحديد، **مع الاحتراس من الربط السببي بين هذا المجال وبين ذاك الفكر لتعليل خصيصة التجريد التي اتسم بها.**

ذاك هو الاحتراس المنهجي الذي يحركنا في بحثنا في الفلسفة الإيلية، خاصة وأننا نرىٰ لتلك الخصيصة، في كثيرٍ من الكتابات التي تناولت تاريخ الفكر، تقويمات غير مقنعة. أولها **الكتابة الهيغيلية**، التي كانت خاضعة لعقيدة المركزية الأوروبية؛ فانساقت نحو تعليل خصيصة التجريد بتعليل جغرافيٍّ يستبطن موقفًا عرقيًا؛ حيث ربط الفيلسوف الألماني هيغل سمت التجريد بالمجال الجغرافي الذي تبلور فيه، حتىٰ قال: «**عند الشرقيين، هيمن جانب حسيٌّ ماديّ**. وفي الغرب، . . . **عند الأوائل،**

المتجهين نحو الشرق، كان **المطلق** معرفًا في **تعيين طبيعي** . . . **وفي إيطاليا حدث التعيين المثالي**»[١].

وبقوله هذا يريد هيغل **أن ينسب إلىٰ الشرق، وإلىٰ من كانت وجهته مولية نحوه، الانشداد إلىٰ الحسيّ والماديّ**؛ فنسب لفلاسفة اليونان الأوائل، أي الأيونيين، بفعل اقترابهم جغرافيا من الشرق، السمت الحسي في تعيين المطلق[٢]؛ بينما في الغرب، أي في إيطاليا، مع الفيثاغورية والبرمنيدية، **فقد بدا العقل متحررًا** من ذاك النزوع الحسي؛ حيث جاوز الأفق الفلسفي الذي انحصر فيه التفكير الملطي، فحرَّر المطلق من التعيين الحسي، ونقله إلىٰ **مستوىٰ التجريد المثالي**.

صحيح أنَّ الفيثاغورية بنزوعها **الرياضي** ارتقت إلىٰ ما وراء المبادئ الحسية للوجود، مبتدعة **فكرة العدد كمبدأ**. وصحيح أيضًا أنَّه في الجغرافيا الإيطالية ذاتها، ظهرت الفلسفة الإيلية التي تبدَّت بطابعٍ خاص ميَّز وعيها عن ذاك الذي سبقها في الظهور إلىٰ ساح الفكر اليوناني؛ حيث جردت الإيلية **المطلق من كل وشائج التعيين الفيزيقي التي تستنزله من عليائه التجريدي**؛ حتىٰ إنها **كانت بذلك أكثر إيغالًا في أفق التجريد، من الفكر الفلسفي الفيثاغوري ذاته**. إذ بينما اتجه هذا الفكر نحو الاهتمام بالرياضيات والمباحث الأخلاقية، كانت الفلسفة الإيلية -وخاصة مع برمنيد وزينون- مشدودة إلىٰ هاجسٍ محوريّ هو التأمل الأنطولوجي، مع استهجان البحث في الكوسموس بمدلوله الماديّ الحسيّ؛ فلم تهتم بإرجاع الكثرة والتعدد الحسيّ إلىٰ مبادئ تجريدية (أعداد/ أشكال هندسية)، علىٰ نحو ما فعل العقل الفيثاغوري؛ بل أنكرت وجود ظواهر الوجود الحسيّ بتنوعها وكثرتها **واقتصرت علىٰ الوجود كمبدأ واحدٍ لا شريك له؛ فأوصلت العقل الفلسفي إلىٰ نظرية الوجود الضروري، أي الـ «إيون» بمدلوله الزمني كمطلق حضور**. لكن هذا كله **لا نراه كافيًا للقول بحسية النظر الأيوني، وافتقار مبدئه الكلي إلىٰ سمت التجريد**.

وليست مهمتنا هنا هي مناقشة هيغل في وسمه للشرق وللفلسفة الإغريقية الأولىٰ[٣]

---

(١) Hegel, Leçons sur l'histoire de la philosophie, t1, trad. P. Garniron, Paris, Vrin, 1991, p.40.

(٢) يقصد هيغل بالمطلق المبدأ الكلي الذي تم تعيينه في الماء مع طاليس، والهواء مع أنكسيمنس.

(٣) نكرر هنا بأننا لا نعتقد أن التجريد الفلسفي من اختصاص المدرسة الإيطالية، بل نراه بدأ منذ بدء الفلسفة الملطية، ويكفي النظر في «أبيرون» أنكسيمندر لتبين ذلك.

بالنزوع الحسيّ، بل نكتفي هنا بإيراد ذلك، والأخذ بتقويمه للفلسفات المنبجسة في الجغرافيا الإيطالية بكونها تجريدية النزوع، لنتوقف عند درس هذه الخصيصة. وفي سبيل ذلك نقول:

أجل! رغم أنَّ العقل الملطي/ الأيوني نرىٰ فيه هو أيضًا ملامح التجريد؛ فإن ذلك لا يمنعنا من القول بأن **النزوع الفلسفي الإغريقي في إيطاليا كان أكثر ارتحالًا نحو سماء المجرد.** ولكننا لا نفسر ذلك بالمكان (الجغرافيا) بل بالزمن؛ حيث نرىٰ اللحظة الفيثاغورية/ الإيلية ارتكزت علىٰ سابق تراكم معرفيّ؛ ممَّا مكَّنها من الارتحال نحو أفقٍ أبعد. ونقصد بالضبط بسبق التراكم أنها **لحظة لاحقة زمنيًا للحظة الملطية الأيونية، التي ولد فيها مفهوم المطلق كمبدأ مفسر لظاهرات الكون.**

وإذا كنا **لا نفسر تلك الخصيصة بالعامل الجغرافي، فإنَّنا أيضًا لا نفسرها بالعامل العرقي**، علىٰ نحو ما مال إلىٰ تفسيرها **المؤرخ الفرنسي فرنسيس ريو** Francis Riaux عندما قال: «مدرستان اثنتان تقتسمان الفلسفة: المدرسة الأيونية التي تأخذ نقطة انطلاقها من العالم الخارجي، وتحاول تقديم تفسير علمي للطبيعة، وفي الجهة الأخرىٰ، **وفي العرق الدوري**، وعند شعوب ذات طبيعة مختلفة، كان الأيوني فيثاغور قد جاءها، فرفع لها علم المثالية»[١].

وعلَّة رفضنا لهذا التفسير هو أننا نستثقل هذا التلميح العرقي!

لكن، أيجوز بناء النقد علىٰ مجرد اعتمال شعور يستثقل ما يخالفه؟!

لا نرىٰ حاجة إلىٰ إعمال النظر النقدي في هذا التلميح العرقي، ولكن إذا كان تسجيل هذا الاستثقال الشعوري لهذا النمط في قراءة الفكر، ليس مبررًا معرفيًا لرفضه؛ فإنه **يكفي النظر بلحاظٍ عرقي إلىٰ هذا التحليل العرقي؛ لتحقيق نفيه! وأعني بذلك أن النظرية العرقية تهدم نفسها بالأداة نفسها التي تؤسس بها قوامها.** وآية ذلك أن في قول ريو Riaux ما ينفي أساسه، وهو التصريح بأيونية فيثاغور، الذي نضيف إليه أيونية كزينوفان. ومن ثَمَّ فإن **هذا الاستحضار للعرق الدوري لا قيمة له لفهم سبب امتياز نوعية التفكير في المنطقة الإيطالية عن المنطقة الأيونية**؛ لأنَّ الفكر الفلسفي

(١) Francis Riaux, Essai sur Parménide d'Elée, Librairie de Joubert, Paris, pp33-34.

النازع نحو التجريد الذي تبدَّىٰ في إيطاليا لا يجد مبتدأه في العرق الدوري، بل إن اللذين زرعا بذور التفلسف التجريدي في المجال الجغرافي الإيطالي لم يكونا دوريين بل أيونيين؛ ففيثاغور أيوني، رحل من ساموس إلىٰ كروطونا (إيطاليا)، حيث أسَّس مدرسته؛ كما أن كزينوفان أيوني من كولوفون، بمعنىٰ أن «المؤسسين»[1] الأوائل للعقل الفلسفي الفيثاغوري والإيلي ليسا دوريين. هذا فضلًا عما ألمحنا إليه سابقًا، أي إن الفلسفة الملطية الأيونية لم تخلُ من التجريد، وإن كانت الفلسفتان الفيثاغورية والإيلية موغلتين فيه إلىٰ حدٍّ أبعد.

(١) نضع اللفظ بين مزدوجتين؛ لأن أطروحتنا في هذا الكتاب هي النظر إلىٰ برمنيد بوصفه مؤسسًا للمدرسة الإيلية، بينما كزينوفان ممهد مؤثر في عملية التأسيس تلك، بفعل كونه وضع نظرية الواحد في صيغة ثيولوجية، مما مهَّد لتطويرها عند برمنيد نحو صيغة أنطولوجية.

- ٢ -

إذا تجاوزنا التعليل العرقي والتسمية الجغرافية (أي نعت تلك المدرسة بـ«الإيلية»)، وطلبنا ما اصطلحنا عليه **بالتسمية المعرفية** المحددة لمكمن امتياز تلك الفلسفة الإيطالية؛ فإن ذاك المطلب ليس معطىً ميسور التحصيل، بل **لن نحصله إلا بنوعيةٍ من التأويل الذي نحتاج إلىٰ كثير استدلالٍ لمدافعة ضديده**. حيث إن النَّاظر في تعيين التسمية الفكرية للمدرسة الإيلية يجد نفسه ليس فقط أمام محاصيل تأويلية متعددة متنوعة يمكن التقريب بينها بلحاظ التوفيق، بل هي متناقضة ينبذ بعضها بعضًا أشدَّ النبذ وأقواه؛ وللتمثيل علىٰ ذلك يكفي أن نستحضر نماذج من أشهر الكتابات التي أرخت لمدرسة إيليا:

فإضافة إلىٰ **هيغل**، الذي قدمنا في المسطور السابق، رؤيته إلىٰ الإيلية بوصفها توطنت منطقة أبعد من الشرق، فكانت نزعتها تجريدية لا حسية؛ فإننا نجد المؤرخ **جون برنت** يقدمها بوصفها مدرسةً يجب أن تدرج مع الفلسفة الفيزيائية؛ أي إنها نزوع فلسفي طبيعي! بل ذهب إلىٰ حدِّ وصف أهم علم من أعلام الإيلية، أي برمنيد، بأنه **«أبو النزعة المادية»**[1]! ويمكن أن **نجد لبرنت في تأويله هذا بعض السَّند من بلوتارك وسكستوس أمبيريقوس**[2].

لكن إذا كان برنت تأوَّل الإيلية بوصفها نزوعًا فيزيائيًّا ماديًّا، فإن **المؤرخ هينريش ريتر يعدها فلسفةً مجاوزة للنزعة الطبيعية الفيزيائية**، قائلًا بأن الذي يميزها «عن

(١) John Burnet، Early Greek Philosophy، A & C Black Ltd. ٢d edition London ١٩٠٨، p١٠٨.

(٢) إذ نشير إلىٰ هذا السند القديم فذاك من باب الاستقصاء فقط؛ حيث لا ينبغي أخذه مأخذ الدليل الذي يقوي تأويل برنت. إذ نرىٰ أن الشراح والدوكسوغرافيين القدماء لم يكونوا بالماهرين في التصنيف المذهبي لنواتج النظر الفلسفي.

الفلسفة الأيونية والفلسفة الفيثاغورية هو نزوع قوي نحو ما بعد الحسيّ»[١].

صحيح يجب الاحتراس من هذه المقارنة التي وضعها ريتر بالتوكيد علىٰ خصوصية التفلسف الفيثاغوري، الذي هو أيضًا مجاوز للنزوع الطبيعي؛ لكن ريتر يرىٰ الأمر من لحاظٍ آخر، وهو أنَّه إذا كانت هاتان المدرستان الفلسفيتان (يقصد الأيونية والفيثاغورية) «بحثتا عن أساس تفسير الحسيّ في ما بعد الحسيّ، فإن **الإيليين لم يعيروا أيَّ اهتمام للحسيّ**»؛ وشدَّدوا علىٰ أن «الحقيقة لا ينبغي أن تُلتمس إلا في المجال العقلي»[٢] تحديدًا وحصرًا.

وإذا قارنَّا بين هذين التصنيفين (أي تصنيف برنت، وتصنيف هيغل وريتر)، سنلاحظ أننا هنا إزاء **تأويلين متباعدين جدًا**؛ تأويل يدرج الفلسفة الإيلية في سياق التفلسف الفيزيائي، وتأويل نقيض يفهمها في سياقٍ لا يجاوز فقط الفيزياء بنظر ما بعد فيزيائي؛ بل لا يعير الواقع الفيزيقي أيَّ اهتمام[٣]!

فبأي من هذين التقويمين المتضاربين ينبغي بلورة التسمية الفكرية للمدرسة؟

إنَّ **التضاد الصريح بين هذين التقويمين** هو مجرد مثالٍ لاختلاف فهوم الفلاسفة والمؤرخين في تحديد دلالة الفلسفة الإيلية. وهذا التضاد، إن دلَّ علىٰ تنابذ التأويلات، **فإنَّ استحضاره كافٍ للدلالة علىٰ استعصاء مطلب التسمية الفكرية للمدرسة**؛ ممَّا يوجب تقدير سبب الاكتفاء بتوسل التسمية الجغرافية - أي ذاك القيل الشائع بأنها فلسفة إيلية، رغم أنَّنا قلنا إنَّ التقليد التأريخي ينظر إلىٰ كزينوفان الأيوني بوصفه مؤسسًا لها، ورغم أنَّ أحد أشهر المنافحين عنها، أعني ميليسوس ليس له بالجغرافية الإيلية نسب؛ حيث إن مسقط رأسه هو مدينة ساموس الأيونية.

---

(١) Heinrich Ritter, Histoire de la philosophie, tome 1, trad Fr par G.J.Tissot, Librairie de Ladrange, Paris 1835, p373

(٢) Heinrich Ritter, ibidem

(٣) ننوه هنا إلىٰ أن قارئ المتن البرمنيدي، أي المتن المؤسس للفلسفة الإيلية، سيلحظ انقسامًا في بنيته الدلالية والموضوعاتية، بعد الأبيات الثلاثة (أي ٥٠ و٥١ و٥٢) الواقعة في الشذرة الثامنة، بسبب انصراف برمنيد إلىٰ معالجة الكوسمولوجيا الفيزيائية، غير أنه رغم هذه المعالجة نراه مستهجنًا للبحث الفيزيائي؛ ومن ثمَّ فلا نقبل تصنيف الفكر الإيلي بوصفه فلسفةً فيزيائية، وسنحاول تعليل سبب هذه المعالجة في مبحث إشكالية انفصام القصيدة البرمنيدية في المبحث الذي سنخصصه لبرمنيد.

ثم إنَّ استحضار ميليسوس ينبهنا إلىٰ حضور الفكر الإيلي في خارج المجال المكاني لتبلوره الأول، أي حضوره في منطقة أيونيا، ممَّا يستدعي التفكير في الشرط التاريخي لعملية انتقال هذا الفكر، وتداوله خارج مداره الجغرافي الذي اكتنف تبلوره وتشكله المدرسي الأول. حيث إنَّ وجود فيلسوف في أيونيا متمدرس بالنهج الفكري البرمنيدي، هو دلالة علىٰ أنَّ الزمن الفلسفي الإغريقي شهد ضرورةً معرفية استوجبت حدوث النقلة نحو نمط التفلسف الإيلي حتىٰ في مكانٍ متباعد جغرافيًا عن إيليا. وعليه؛ يكون استحضار ميليسوس حافزًا للبحث عن نوع الضرورة التاريخية التي استدعت انتقال هذا النمط إلىٰ المجال الجغرافي الأيوني؛ ممَّا يستوجب قراءة فكر إيليا ليس بحصره في سياق المكان، بل بفتحه علىٰ سياق جدلية زمنية تسهم في فهم آليات تطور اللوغوس الإغريقي، وضبط حوافز حراكه النظري.

ثمَّ إذا نظرنا إلىٰ هؤلاء الأربعة (كزينوفان، برمنيد، زينون، ميليسوس)، بتلك الصيغة المذهبية الجامعة، فإنَّ ذلك يقتضي التساؤل عن «خصوصية» إسهام كل واحد منهم. إذ إن أول ما يتبادر إلىٰ الذهن بالنظر إلىٰ المساحة الزمنية التي شغلوها، حيث تساوي تقريبًا مئة عام، هو أنَّ ثمة -ولا بُدَّ- تطورًا في أدائهم الفلسفي، خلال تلك الفترة الزمنية التي ليست بالكمِّ الوقتي القليل.

وهذا ما انساق إلىٰ التوكيد عليه بعض مؤرخي الفكر، مثل إدوارد زيلر، الذي نظر إلىٰ **الفلسفة الإيلية بوصفها بناءً نظريًا تطور عبر «ثلاثة أجيال»**، يمثِّل كزينوفان الجيل الأول الـ«مؤسس للمدرسة»(١)؛ حيث نادىٰ بمبدئها الكلي الذي هو وحدة وأزلية الوجود؛ مقدمًا ذلك المبدأ في «شكل ثيولوجي».

أما الجيل الثاني، حسب زيلر؛ فيمثِّله برمنيد الذي غيَّر في دلالة هذا المبدأ الثيولوجي الواحد، الذي قدَّمه كزينوفان، فوضع له «أساسه الميتافزيقي، وتعبيره الفلسفي الخالص»، وذلك بأن أوصل «تعارضات الواحد والمتعدد، والأزلي والصيرورة إلىٰ التعارض الرئيس بين الوجود واللاوجود». مبرهنًا علىٰ «استحالة

---

(١) هذا ما يقوله زيلر في:

Eduard Zeller.A History of Greek Philosophy, trd.F.Alleyne.v1 . Longmans Green and Co, London 1881,p555

لكننا لا نأخذ برأيه حيث لا نرىٰ كزينوفان مؤسسًا للمدرسة الإيلية. وفي الوقت ذاته لا نأخذ بقول راينهاردت ويجر Jaeger وغيرهما ممن لا ينفون عن كزينوفان فضل التأسيس فقط، بل يفصلونه فصلًا تامًا، نافين وجود أي صلة بينه وبين الإيليين. بينما أطروحتنا في هذا الكتاب هي أن صلة كزينوفان بالإيليين ينبغي أن تعاد دراستها بوصفها علاقة إرهاص وتأثير لا علاقة تأسيس. وسنبيِّن ذلك بتفصيلٍ في المبحث المخصص للفلسفة الكزينوفانية.

الصيرورة والتغير والتعدد»[1]؛ أي إنَّ **الجيل الثاني للمدرسة الإيلية -الذي يجسده برمنيد- قدم تغييرًا جوهريًا في مفاهيمها وتصوراتها الأولىٰ، أي طبيعة الواحد، بأن حوَّله إلىٰ مفهوم أنطولوجي بعد أن كان مفهومًا ثيولوجيًا** عند كزينوفان.

وبهذا استوت المدرسة في الرؤية والمفاهيم مع الجيل الثاني، كفلسفة وحدة أنطولوجية نافية للصيرورة، وهو استواء **جعل ما لحقها محاولة توكيدٍ لا تجديد**؛ حيث يرىٰ زيلر أنه لم يحصل بعد لحظة برمنيد، بمجيء الجيل الثالث الذي يمثله زينون وميليسوس[2]، أي تغيير جوهري في النظرية الفلسفية للمذهب الإيلي؛ بل تم التركيز فقط علىٰ الدفاع عن المذهب الذي استوىٰ علىٰ سوقه مع برمنيد، ضد النقود التي تتالت عليه.

وإذا أخذنا بالتوصيف السابق؛ فيمكن اختزال إسهام كل جيل بالقول إنَّ المنطلق النظري للفلسفة الإيلية كان كزينوفان أول من أرهص به، ثمَّ أثمر هذا الإرهاص ونما واستوىٰ كبناءٍ معرفيٍّ متكامل مع برمنيد، فلم يبق إلا الدفاع عنه مع زينون وميليسوس. ومن ثَمَّ يمكن، من منظورٍ وظيفي، تعيين مرتبة كل جيل من تلك الأجيال الثلاثة بالقول بأن **كزينوفان قدَّم الإرهاص بالمنطلق المعرفي، وبرمنيد اتخذه أساسًا شَادَ عليه بيتًا فلسفيًّا متكاملًا، فلم يبق لزينون وميليسوس سوىٰ الوقوف عند عتبة البيت لحراسته من تهجمات الأغيار**. والأجيال الثلاثة جميعها أدت دورها بتميُّزٍ واقتدارٍ فريدين؛ **فقدمت المثال علىٰ ماهية المدرسة الفكرية من حيث توزع الأدوار وتَساند الاختصاصات.**

صحيح أنَّ هذه الصورة الشائعة الواصفة لعلاقة أعلام الإيلية، أي صورة واضع الأساس (كزينوفان) ومشيد البيت (برمنيد) وحارسيه (زينون وميليسوس)، **صورة لا تخلو من اختزال وتبسيط؛ لأننا إذا نظرنا في التفاصيل سنلحظ فروقات دقيقة خفيَّة لا تستحملها تلك الصورة الاختزالية**. وإن كان ولا بُدَّ في مدخلٍ تمهيدي تأجيل بيان تلك الفروق إلىٰ مقام التفصيل، والاقتصار هنا علىٰ بلورة إيضاحٍ أولي لصورة

---

(١) Eduard Zeller, ibidem.

(٢) نرىٰ أنه رغم انتماء ميليسوس إلىٰ المذهب الإيلي؛ فإنه لم يكن مثل زينون مقتصرًا علىٰ الدفاع عن المذهب، بل له إضافات تجديدية كما سنبيِّن عند بحث فلسفته.

المدرسة الفكرية التي نبتغي فهمها وإدراك نوعية العلاقات الناظمة بين رموزها؛ فإن هذا الفهم والإدراك يستلزم ابتداءً طرحًا صريحًا للمسائل الإشكالية التي ينبغي علىٰ العمل البحثي أن يستهدي بسؤالاتها.

فلننتقل إلىٰ بناء المستوىٰ **الإشكالي** باستحضار المسائل التي تستوجب البحث لتأسيس موقفنا التأويلي.

منذ تلك السطور التي عدَّدنا فيها أعلام هذه المدرسة (أي كزينوفان، وبرمنيد، وزينون، وميليسوس) نستشعر الحاجة إلىٰ تقديم تسويغ تعيين سياجات المبحث وفق ذلك التعداد؛ وذلك لأن **الاستشكال يبدأ بمجرد تسمية كزينوفان ضمن أعلام المدرسة الإيلية**؛ إذ نجد اختلافًا كبيرًا بين المؤرخين في مسألة جواز إدراجه في سلك الإيليين، حيث يَحُدُّ غالبية الباحثين المعاصرين إطار المدرسة الإيلية بالبدء ببرمنيد ولا يتجاوزونه إلىٰ ما قبله بإدخال فيلسوف كولوفون. **ومراعاة لهذا عنونّا الكتاب بـ«كزينوفان والفلسفة الإيلية»؛ إذ بهذه العنونة أردنا الإشارة إلىٰ استشكال إضافته إلىٰ الفكر الإيلي.**

وأطروحتنا في هذا الكتاب تسعىٰ إلىٰ وصل كزينوفان بالمدرسة الإيلية بوصفه **مرهصًا لا مؤسسًا**؛ حيث نراه قدَّم رؤيةً جديدة بفكرته عن الواحد الثيولوجي؛ فأسهم في تحقيق النقلة إلىٰ مرتبة الواحدية الأنطولوجية عند الإيليين. وبذلك؛ **فأطروحتنا مغايرة للتيار العام المهيمن علىٰ الأبحاث المعاصرة**، الذي بلغ عند بعض الباحثين ليس فقط إلىٰ نفي إيلية فيلسوف كولوفون، بل أيضًا نفي جدة عطائه المعرفي. وهنا أعني بشكل خاص زافيروبولو Zafiropulo الذي بعد أن استبعد كزينوفان من المدرسة الإيلية، قال بأن شذراته معطىٰ فارغ من أي «مذهب جديد»[1].

كما إنَّ قولنا إنَّ كزينوفان ليس مؤسسًا للمدرسة الإيلية ولكنَّه ممهدٌ لها، مغايرٌ للتيار التقليدي في قراءته لإسهام فيلسوف كولوفون، ذلك التيار الذي ينافح عن كونه مؤسسًا للفكر الإيلي. وهو التيار الذي هيمن علىٰ كل قدماء الفلاسفة والمؤرخين، بعد أن أرساه **أفلاطون وأرسطو**؛ بل نلحظ استمراره أيضًا في بعض كتب تاريخ الفكر

---

(١) Zafiropulo (Jean). L'École éléate: Parménide, Zénon, Mélissos, Les Belles Lettres, Paris 1950, p17.

الفلسفي حتىٰ في لحظتنا المعاصرة.

ونرىٰ أنَّ توكيد أطروحتنا التي نسعىٰ بها إلىٰ إدراج كزينوفان في سلك الفلسفة الإيلية بوصفه ممهدًا، رهين بتوكيد تأويل محدد لفكرته عن الألوهية (الثيوس θεός)، وتحديدًا توكيد قوله بالتوحيد. لكن مطلبنا هذا معترض من عددٍ معتبر من كبار المختصين في الفلسفة ما قبل السقراطية، الذين نفوه نفيًا قاطعًا؛ مثل راينهاردت **Reinhardt**، وثيودور جومبرز **Theodor Gomperz**، وفرن ييجر **Werner Jaeger**، وليشير **J. H. LESHER**، وغيرهم كثير.

بل أنَّىٰ يتحقق لنا توكيد وجود فكرة الوحدانية في فلسفة كزينوفان، وفي متنه ما يناقضها؟

أليس هو القائل بتعدد الآلهة في شذرتيه الثامنة عشرة (ب١٨) والثالثة والعشرين (ب٢٣)؟!

أليست آخر عبارة في شذرته الأولىٰ (ب١) تنادي بوجوب «تعظيم الآلهة»[1]؟

إذن أليس هذا توكيدًا للموقف التأويلي المعاصر الذي شكَّ في أن يكون لكزينوفان نزوع إيلي، بله أن يكون رائدًا مؤسسًا لهذا النزوع؟

يتبين أنَّ أطروحتنا خلال هذا البحث، أي محاولة النظر إلىٰ كزينوفان علىٰ نحو مغاير للموقفين الشائعين، تستوجب منا كثيرًا من المشاكسة النقدية لما ساد وما يتداول من أطاريح.

---

(١) B1: ...: "but it is good always to have high regard for the gods".

Athenaeus, Scholars at Dinner 11.462c

ثم بالانتقال من كزينوفان إلىٰ برمنيد نصل إلىٰ أهم علم من أعلام الفكر الإيلي علىٰ الإطلاق. ويكفي النظر في الإيليين اللذين تلياه، أي زينون وميليسوس، لتبين قيمته كمؤسسٍ مهيمن؛ حيث قصر أولهما وظيفته علىٰ الدفاع عن أطروحة أستاذه، ولم يتناولها بأي تجديد نوعي. **وقد أدرك أفلاطون تلك الهيمنة؛ فأنطق زينون في محاورته لسقراط باعترافٍ صريح قائلًا: «أجل! يا سقراط.. إنَّ مشروعي هو الدفاع عن أطروحة برمنيد»**[١]. وهو أيضًا ما تنبَّه إليه قديمًا **بلوتارك**؛ فقال بصريح العبارة: **«لم يقدم زينون أيَّ رأي خاص به»**[٢].

وهذه الهيمنة الفكرية تستدعي الاستفهام عن سرِّها، أقصد أين تكمن قيمة المشروع الفلسفي البرمنيدي، الذي ألزم فيلسوفًا بارعًا في الملاحاة والجدل، مثل زينون، بالخضوع التلمذي له، حتىٰ قصر مشروعه الفكري علىٰ مهمة الدفاع فقط؟

يلخص **هيدغر** أهمية المشروع البرمنيدي في كونه حقَّق أهمَّ اكتشافٍ في تاريخ الفكر، وهو **اكتشاف الكينونة** (الوجود)[٣]. ذلك الكشف الذي أظهره المتن البرمنيدي في صيغة قوية لا مثيل لها في تاريخ الفكر[٤].

---

(١) Platon, Parménide, 128 b.

(٢) Pseudo-Plutarque, Stromates, 6.

(٣) نستعمل لفظ الوجود كما نستعمل لفظ الكينونة، دونما تكلف التمييز الدلالي بينهما. ولا شك أن هذا الاستعمال ستستهجنه الترجمة العربية المعاصرة للأنطولوجيا الهيدغرية، التي مايزت انطلاقًا من نظرية الدازاين بين الوجود Existenz والكينونة Sein. جاعلة من الوجود لفظًا دالًا علىٰ نمط الكينونة الإنسانية وحدها؛ بينما وسعت ماصدق لفظ الكينونة ليندرج تحت إهابه الإنسان والجماد والحيوان.

(٤) يزعم هيدغر أن كل تاريخ الفكر الفلسفي اللاحق لبرمنيد هو بالقياس إليه انحطاط، انظر:
Heidegger, An Introduction to Metaphysics, translation by Ralph Mannheim New Haven, 1959. p. 95 ...

ويتفق مع القراءة الهيدغرية عددٌ كبير من القراءات المعاصرة في إرجاع فضل تأسيس مفهوم الوجود في تاريخ الفكر الإغريقي، وبناء صرحه النظري، إلىٰ برمنيد.

إلا أنَّه إذا كان ليس صعبًا تعيين مكمن امتياز المشروع البرمنيدي وقيمته في كونه تأسيسًا لدال الوجود؛ فإنَّ تحديد دلالة ذلك الدال مهمة جد عويصة.

أجل! لا شك أنَّ النظر في القصيدة البرمنيدية يكشف عن كثرة شيوع دال الوجود ومحوريته كانشغالٍ فلسفي، لكن محورية المفهوم وكثرة تكرار وروده في المتن البرمنيدي لا يعني سهولة استنطاق دلالته. ومصداق ذلك تباين محصول القراءات التأويلية، التي ابتغت تحديد معناه حيث نلحظ تباينًا كبيرًا في الفهوم.

وفي سياق إجراء الاختزال **يصح لنا أن نوزع تعدد وتباين تلك الفهوم علىٰ منظورين اثنين**، نراهما قد هيمنا علىٰ مختلف الدراسات البرمنيدية؛ حيث صار قسم منها يقرأ **دال الوجود البرمنيدي من منظور التعيين الأنطولوجي؛ بينما انساق قسم آخر إلىٰ قراءته من منظار لساني منطقي.**

فبأيِّ مسلك سننتهج لقراءة الفلسفة البرمنيدية؟

هل سنقرأ مفهومها عن الوجود كدالٍ أنطولوجي، أم كصورة للمنطوق المحمولي؟

إنَّ الخيار المنهجي الذي أسَّسنا به فرضية القراءة هو تناول دال الوجود بمدلول أنطولوجي، لا بالمنظور اللساني المنطقي. واختيارنا لفرضية القراءة الأنطولوجية راجع إلىٰ سابق نظرنا في مسار القراءة اللسنية، التي لم نقتنع باختزالها لمفهوم الوجود البرمنيدي في رابطة الكينونة. **ومستندنا في استبعاد هذه القراءة هو أن التمييز بين الكينونة بمدلولها الوجودي وبين فعل الكينونة بوصفه دالًا علىٰ الحمل، لم يكن ممكنًا في زمن برمنيد؛ إذ لا نجد انتباهًا لهذا التمييز حتىٰ عند أفلاطون، بل وحتىٰ عند أرسطو الذي خصَّ دال الوجود بدراسة تصنيفية.**

لكن استبعاد الدلالة الحملية واعتماد التأويل الأنطولوجي لدال الوجود البرمنيدي لا يعني أحادية ذلك التأويل؛ بل من المعلوم أن أنطولوجية برمنيد أثارت شهية التأويل المعاصر، فانساق في إسقاط دلالات، نزعم أنها هي أيضًا لم تكن قابلة لأن تحدس في زمن فيلسوف إيليا.

وعليه؛ فإن قراءتنا لدال الوجود كأنطولوجيا لا كمجرد رابطة حملية لا يعني قبول

المعاني الأنطولوجية، التي تبلورت فلسفيًا من بعد الزمن الإيلي، **بل سنضاعف الماقبل -وفق مقتضيات منهجنا في قراءة الفلسفة ما قبل السقراطية- للعودة إلىٰ دلالات لفظ الوجود الـ«إيون» في الفكر الإغريقي حتىٰ في لحظته الميثولوجية، وخاصة لدىٰ هوميروس.**

وإذا كان بالإمكان اختزال وسومات دال الوجود في الفلسفة البرمنيدية في وسمين اثنين هما **الوحدة والثبات**؛ فإن هذا الاختزال يصح توقيعه أيضًا علىٰ فلسفة **زينون**؛ حيث -كما أسلفنا القول- لم يقدم أيَّ جديد إلىٰ المذهب الإيلي، بل وقف عمله علىٰ المنافحة عن ذينك الوسمين.

لكن إذا لم يكن زينون قد أبدع علىٰ مستوىٰ وسومات مفهوم الوجود، فإنه **أبدع علىٰ مستوىٰ منهجية الاستدلال** علىٰ تلك الوسومات؛ حيث ابتدع **طريقة البرهان بالخلف**، واتخذها مسلكًا لإثباتٍ غير مباشر لأطروحة أستاذه برمنيد، عبر دحض ضديدها.

بيد أنَّه لمَّا كان متن زينون قد ضاع ولم يتبق منه سوىٰ الوجيز الذي قدَّمه أرسطو في متن «السماع الطبيعي»؛ فإن المستند الدوكسوغرافي لأي **دراسة لفلسفة زينون محدود جدًا بسياجات العرض الأرسطي وشارحه سمبليقيوس**.

والملحوظ في العرض الأرسطي أنه ليس مفصحًا، بل يستبطن مناطق مدلهمة تعسر إضاءتها. مما يفسر اختلاف الشراح وذهابهم مذاهب قددًا في إيضاح حجاج زينون. وهو الاختلاف الذي يمكن أن نمثِّل له **بتباين شرح سمبلقيوس عن شرح ثاميسطيوس**، الذي ابتعث **في** القراءات التأويلية المعاصرة، فأدَّىٰ إلىٰ اختلاف محصولها في إيضاح حجج زيتون؛ حيث نلحظ تباينًا بين القراءات المنجزة في القرن التاسع عشر مع إدوارد زيلر، وشارل دونان Charles Dunan، ورونوفيي Renouvier، وبول طانيري Paul Tannery، كما يلحظ أيضًا في التباينات العديدة التي حصلت خلال القرن العشرين، في كيفيات تقديم زينون عند برجسون، وألكسندر كويري Alexandre Koyré، ورفن J. E. Raven وكيرك G. S. Kirk.

ثم إنَّ الإشكال يزداد تعقيدًا بالنظر إلىٰ مسألة أصالة العرض الأرسطي ذاته؛ حيث

شكَّ بعضهم في موثوقية بعض معطياته. وأعني بشكلٍ خاص تشكيك شارل رونوفيي Charles Renouvier[1]، في بعض دوال «حجة السهم»، التي تفيد استدخال تجزيئية وحدات الزمن في الدليل.

وفرضيتنا في إيضاح تلك الحجة، هي علىٰ النقيض تمامًا من أطروحة رونوفيي، أي إننا نقول بأصالة مقول الزمن في حجة السهم. وسيكون من بين مرتكزات بناء أطروحتنا التأويلية، الاستناد علىٰ ترجمة **إسحاق بن حنين** لمتن «السماع»، مع استحضار الشروح التي أنجزها فلاسفتنا القدماء علىٰ ذلك المتن، وأخص بالذكر **أبا الفرج** بن الطيب، ويحيىٰ بن عدي.

ولكن لا يعني استحضار تلك الشروح التراثية الأخذ بكل معطياتها؛ بل ستكون لنا وقفة نقدية، سنبيِّن فيها مواطن الخلل في الفهم التراثي لفلسفة زينون، وهي مواطن نراها ثاوية بشكلٍ خاص في شروح حجج الحركة، حيث **سننتقد أبا الفرج** بن الطيب في إيضاحه للحجة الأولىٰ؛ لأنَّه ظنَّ أنَّ مرتكزها هو قسمة الزمان؛ بينما مرتكزها هو قسمة المكان لا الزمان. كما سننتقد شرح ابن عدي لحجة الملعب؛ لأنَّه ظنَّ أنَّ زينون يتحدث في الحجة عن ميدانين اثنين، بينما اللعبة تجري في ميدانٍ واحد فقط.

كما **سننتقد الأستاذ عبد الرحمن بدوي؛** لأنَّنا نراه غير موفقٍ في إيضاح حجة زينون الثالثة من حجج الحركة، في كتابه «ربيع الفكر اليوناني»، حيث ظنَّ أنَّ مستندها هو لا تناهي قسمة الزمان؛ بينما منطوق الحجة ونظامها لا يحتاجان إلىٰ التصريح بالانقسام اللانهائي للزمان. كما سنخالفه في إيضاحه للحجة الرابعة؛ لأنَّه ظنَّ أنَّها تشترك مع الثالثة في الانقسام اللانهائي للزمن؛ بينما نراها تقوم علىٰ فرض التناهي وليس اللاتناهي.

والقول بأنَّ زينون اقتصر علىٰ الوظيفة الحجاجية، ولم يدخل أيَّ تعديل في البنية النظرية للفكر الفلسفي الإيلي، لا نريد به فقط توجيه اللحاظ إلىٰ **مكمن امتياز المدرسة** الإيلية؛ بل أيضًا الإشارة إلىٰ **مكمن نقصها.**

أما عن **امتيازها؛** فهي **أنها اشتغلت بعقلية الفريق،** فوزعت الأدوار وتقاسمت

---

(1) Cité in, Charles Dunan, Les arguments de Zenon, Félix Alcan, Paris 1884, p10

الاختصاصات، مع وعي بضرورة الحفاظ علىٰ القوام المذهبي للمدرسة.

أما مكمن **نقصها؛ فهو أنها لم تشهد تطورًا نوعيًا** بعد برمنيد، حيث كاد أن يكون هذا المؤسس مبتدأ ومنتهىٰ الفكر الإيلي. وهو **أمر يثير اندهاشنا؛ لأنَّه حتىٰ المدرسة الفيثاغورية، التي كانت مسيجةً بقانون مذهبيّ صارم، شهدت انفتاحًا وتطويرًا نظريًّا ومفاهيميًّا، بعد فيثاغور مع فيلولاوس وأرخيتاس وألكميون.** في حين ظلّت المدرسة الإيلية بعد برمنيد بناءً نسقيًّا مقفلًا، لا يعمل المنتمي إليه سوىٰ علىٰ تسييجه وحفظه، لا تطويره أو تغييره.

- ٧ -

لكنّنا عندما نقول إنَّ المدرسة الإيلية لم تشهد تطورًا نوعيًا بعد برمنيد، فلا بُدَّ أن نستدرك بالتنويه إلىٰ **أنها شهدت تطويرًا جزئيًا بفعل الإضافة التي جاء بها ميليسوس، في تطويره لنظرية لانهائية الوجود بإضافته مدلول الامتداد اللانهائي.**

ورغم جزئية هذا التطوير فإنه يثير التفكير، ويحفزنا علىٰ بحث الحوافز الدافعة إليه. وفي هذا السياق ستكون فرضيتنا في قراءة عطاء ميليسوس هي استحضار ذلك **الشرط النظري الجديد المتمثّل في الفلسفة الذرية التي بدأ تبلورها مع لوقيبوس.**

وفي هذا السياق تخالف فرضيتنا القراءات التي تسرعت في استدخال مقولة الفراغ في اللحظة البرمنيدية؛ حيث سنؤكد أن تلك المقولة لم تكن حاضرةً في تفكير برمنيد، وأنها لن تكون مطروحةً بقوة إلا بعد تشكل نظرية الذرة التي تفيد أن بنية الوجود مجزّأة إلىٰ وحداتٍ غير قابلة للتجزيء، ومفصول بعضها عن بعض بفراغ. ولهذا؛ نرىٰ أنَّ **هذا الطرح الذري شكل اعتراضًا نقديًا جديدًا علىٰ النظرية الإيلية، فابتعث فيها** الحاجة إلىٰ ردٍّ جديد.

وهذا ما نفترض أنَّه السبب الذي اضطر ميليسوس إلىٰ تطوير النظرية الإيلية لتكون قادرةً علىٰ مواجهة ذلك المستجد الفلسفي غير المسبوق؛ فأدخل نظرية لانهائية الامتداد لنفي الفراغ.

وتوجيه الإضاءة إلىٰ هذه الإضافة المعرفية التي قدمها ميليسوس سيطرح علينا ولا بدَّ مسألة تقييمها، ومعلوم أنَّ **الشائع في الكتابات الفلسفية، منذ أرسطو، هو استهجان أطروحة ميليسوس واستنزال قيمتها**. وقد استمر الاستهجان الأرسطي مؤثرًا في مختلف لحظات تاريخ تأويل فلسفة ميليسوس؛ فعند الشارح **أبي علي بن السمح**[١]

(١) هو أبو علي الحسن بن السمح، ويرد في شرح متن السماع الطبيعي باسم «أبو علي». وهو من أقدر شراح المتن الأرسطي في تراثنا العربي.

تكرار للنقد الأرسطي دون أيّ لحاظ نقدي أو استدراك عليه. وعند المؤرخ **إدوارد زيلر** نقد لتجديد ميليسوس بدعوىٰ أنه أدخل في الفكر الإيلي معطيات من الحسّ المشترك أخلت بصفائه[١]. وفي سياق نقديٍّ مشابه يخلص المؤرخ الفرنسي **فرنسيس ريو** Francis Riaux إلىٰ نقدٍ موغل في استنزال قيمة الأطروحة الميليسوسية رائيًا في التغييرات التي أدخلتها علىٰ الفكر الإيلي، وخاصة استدخال مفهوم المكان، إضعافًا لذلك الفكر، وإسقاطًا له في تناقضات جليّة[٢]؛ بل بلغ الأمر **بثيودور جومبرز** Gomperz Theodor إلىٰ حدِّ وسم ميليسوس بـ**«الطفل المريع للميتافيزيقا»**[٣].

غير أنَّ هذا التوافق بين جمع جمٍّ من المؤرخين القدماء والمعاصرين لا ينبغي أن يجعلنا نتسرع في قبوله؛ بل لا بدَّ من اختباره بتأنٍّ، **خاصة وأننا نرىٰ في منطلقه، أي النقد الأرسطي، اختلالًا في الاستقصاء، وغفلة عن استحضار مفتاح فهم الأطروحة الميليسوسية، أي إشكالية الفراغ.**

(١) Zeller, ibidem

(٢) Francis Riaux, Essai sur Parménide d'Elée, Librairie de Joubert, Paris, p114.

(٣) Gomperz, Theodor. Les penseurs de la Grèce: histoire de la philosophie antique. trad. A. Reymond, 2e éd. F. Alcan, Lausanne. Payot, Paris. 1908, t1, p198.

وإيجازًا للمستوىٰ الإشكالي؛ نقول:

إنَّ بحثنا في الفلسفة الإيلية ملزمٌ باستدعاء أسئلة إشكالية مركزية تتطلب معالجة متأنية، أولها:

تعيين مرتبة كزينوفان من التفلسف الإيلي، أي هل يجوز رفع تلك المرتبة إلىٰ درجة التأسيس، فتكون الفلسفة الإيلية بدأت به، كما ذهب إلىٰ ذلك التأويل التقليدي الذي أرساه أفلاطون وأرسطو، أم ينبغي فصل فيلسوف كولوفون عن الفكر الفلسفي الإيلي، وفق ما تذهب إليه القراءات التأويلية المعاصرة التي بدأت مع راينهاردت؟

وتبيُّن علاقة كزينوفان بالفلسفة الإيلية يتطلب منَّا البحث في **دلالة مفهوم الألوهية عنده**، فإذا كان قد قال بوحدانيتها؛ تأسَّس لنا المهاد لتبرير تلك العلاقة وتوكيد الوصل بينه وبين التفلسف الإيلي، الذي هو تنظير لمفهوم الوحدة الوجودية؛ لكن توكيد هذه الوحدانية ليس بأمرٍ ميسور المنال؛ لأنه ثمة شذرات كزينوفانية صريحة في القول بالتعدد.

وهنا لا يمكن حسم الإشكال إلا بتأسيس فرضية جديدة في القراءة، وهو ما **سيكون مناط عملنا في مبحث كزينوفان حيث سنقاربه وفق فرضية وجود مراحل في تطوره الفكري، ينبغي تعيينها، وترتيب أولها من تاليها.**

وثاني الإشكالات الكبرىٰ في بحثنا هذا هو دلالة الأنطولوجيا الإيلية، ومكان البدء في درسها بتوسعٍ هو مبحث برمنيد. ومسوغ هذا الإشكال هو أنَّنا وجدنا أن دال الوجود في النصّ البرمنيدي يقارب في الدرس الفلسفي المعاصر من مدخلين مختلفين أشد الاختلاف:

مدخل القراءة اللسانية المنطقية، التي تنظر إليه كدالٍ علىٰ الوصل الحملي.

ومدخل القراءة الأنطولوجية التي تنظر إليه كمفهوم دالٍ علىٰ التأسيس الفلسفي لنظرية الوجود الضروري.

وعليه؛ يتوجَّب علينا درس الخيارين، وتعيين الموقف منهما، ثم التأسيس عليه لتفهيم النظرية الإيلية.

ثمَّ بعد أن نستكشف دلالة الفلسفة البرمنيدية يتمهد الطريق نحو مقاربة تابعيها، أي زينون وميليسوس.

وإشكالية البحث في «فلسفة» زينون تتطلب مدخلًا من نوعٍ آخر؛ حيث إن محلَّ الاستشكال هو **كيفية ورودها في مصدرها الأول، أي متن «السماع الطبيعي»، حيث لم يكن أرسطو مفصحًا بما يكفي**؛ الأمر الذي أنتج اختلافات كثيرة في الشروح التي أنجزت علىٰ حاشيته. ونعني بشكلٍ خاص شرح سمبليقيوس وثاميسطيوس. وسيكون **من بين مستنداتنا في بناء الفهم والتأويل استحضار الترجمة العربية القديمة** التي أنجزها إسحاق بن حنين لمتن السماع؛ والشروح التي حشىٰ بها أبو الفرج بن الطيب، ويحيىٰ بن عدي.

ولكن هذا لا يعني مقاربةً وجدانية ترفع من شأن الفهم الفلسفي العربي القديم للعرض الأرسطي لحجج زينون؛ بل لن يمنعنا هذ الاستناد من الإشارة إلىٰ **مجموعة** الأخطاء التي ارتكبها ابن عدي وأبو الفرج بن الطيب في تفهيم حجاج زينون، كما لن يمنعنا من نقد شرح ألمع الفلاسفة العرب المعاصرين، أعني الدكتور عبد الرحمن بدوي، الذي نراه أخطأ في فهم مستندات بعض استدلالات زينون.

وعند الحديث عن حجاج زينون فإنَّ في ذلك إشارة إلىٰ انشغاله بالوظيفة الدفاعية، واقتصاره عليها دون مناولة فلسفة أستاذه برمنيد بالتطوير والتجديد. ولذا؛ فإنَّ اللحظة الأخيرة في الفلسفة الإيلية، أي لحظة ميليسوس، هي التي ينبغي أن نلتمس فيها معالم التجديد؛ حيث سيتجرأ فيلسوف ساموس علىٰ الأنطولوجيا الإيلية بإجراء تغيير جوهري في أساسها المفاهيمي الأول، أي مفهوم الوجود؛ إذ سيضيف إلىٰ لانهائيته الزمانية لانهائية الامتداد.

ومناط البحث في فلسفة ميليسوس، مناط مفاضلة وتقييم؛ حيث قلنا بأنَّ الشائع المتداول في الكتابات التأريخية للفكر الإيلي، بدءًا من أرسطو حتىٰ لحظتنا

المعاصرة، هو التقليل من قيمة تلك الفلسفة، والنظر إلىٰ تجديدها نظرة استهجان. **وعليه؛ تكون وجهة البحث متفرعةً إما نحو إبقاء هذا التقييم المستهجن؛ أو نقده بإبراز قيمة أطروحة ميليسوس.**

وفي سياق هذا التفريع الثاني تمضي فرضيتنا في هذا البحث، وسيكون من بين مستنداتنا في التوكيد علىٰ قيمة ميليسوس استحضار المستجد النظري المتمثل في ذرية لوقيبوس، التي اضطرته إلىٰ إعادة النظر في دلالة الوجود البرمنيدي.

- ٩ -

ذاك قول في شأن ممثلي الفلسفة الإيلية ونمط العلاقة الناظمة بينهم، والمسائل الإشكالية التي تستوجب التفكير للاقتراب من فهم أطاريحهم الفلسفية. وهي المسائل التي عليها مدار قولنا في **هذا الكتاب «(كزينوفان والفلسفة الإيلية»)**، الذي هو جزء **خامس** موصول بسلسلة **«تاريخ الفكر الفلسفي الغربي، قراءة نقدية»**، التي أصدرنا منها عبر مركز نماء للبحوث والدارسات، **أربعة أجزاء**، كان:

- **أولها** كتاب: «في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة» (٢٠١٢).
- **وثانيها** كتاب: «الفلسفة الملطية، أو لحظة التأسيس» (٢٠١٣).
- **وثالثها** كتاب: «فيثاغور والفيثاغورية، بين سحر الرياضيات ولغز الوجود» (٢٠١٤).
- **ورابعها** كتاب: «هيراقليط فيلسوف اللوغوس» (٢٠١٥).

واندراج هذا الكتاب الخامس ضمن هذه السلسلة يعني أيضًا انتهاجًا للمسلك المنهجي ذاته، الذي اعتمدناه في الكتب الأربعة السابق ذكرها. وهو النهج الذي يقوم علىٰ إعطاء **الأولية إلىٰ المنطوق الشذري**، واستمداد دلالات دوالّه بالاحتراس من الإسقاطات التأويلية اللاحقة، مع العود إلىٰ السياق الثقافي السابق والمزامن لتبلور معاني تلك الدوال والمفاهيم.

الطيب بوعزة

طنجة في ٢٩ غشت ٢٠١٥

البَابُ الأَوَّلُ

كزينوفان

«بالتأكيد لم يُحَصِّلْ ولن يُحَصِّلَ أيُّ شخصٍ معرفةً واضحة ويقينية بالآلهة. ولا بكلِّ الأشياء التي سأتحدث عنها. والذي يمكن أن يتحدث في ذلك الموضوع بالطريقة الأكثر اكتمالًا، هو نفسه لن يعرف. كل ما يقال مجرد رأي».

كزينوفان، الشذرة ب٣٤.

تقديم

إذا استحضرنا ما آلت إليه الدراسات الكزينوفانية[1] اليوم، يصح أن نقول إنها انتهت إلىٰ **الاصطدام بأسئلة عالقة، ليس عليها جواب مستقر يمكن الاطمئنان إليه، علىٰ نحوٍ يستبعد أو يقلل من مشروعية الطرح المخالف!**

صحيح، ليست أحادية الاجتهاد في الفهم والتأويل هي مكمن القيمة لأي حقلٍ بحثي؛ بل بالعكس نرىٰ التعدد في الفهوم والاختلاف في الاجتهاد التأويلي إثراءً لحقل المعرفة الفلسفية لا إفقارًا له؛ لكن الذي يسوغ تلك الملحوظة المسطورة أعلاه، هو أن **الخلاف في شأن الفلسفة الكزينوفانية بلغ درجة الجذرية في تقدير** حتىٰ أساسياتها الأولية، التي تصل إلىٰ حد المساءلة الشكاكة في مقام صاحبها:

هل كان حقًا فيلسوفًا؟!

أجل! لقد بلغ بعض المشتغلين بتأريخ الفكر الفلسفي وتأويله، في التشكيك في المرتبة الفلسفية لكزينوفان إلىٰ حدِّ نفي تلك الرتبة نفيًا مطلقًا. وأوضح مثال علىٰ ذلك وصفه من قبل **هارولد شيرنس** H.Cherniss بكونه مجرد «**شاعر ومنشد صار بالخطأ شخصية من شخصيات تاريخ الفلسفة**»[2].

واستحضار هذا المقول لا يعني أن استنزال قيمة كزينوفان هو من محدثات التأويل؛ بل يمكن أن **نجد لشيرنس بعض السند عند أشهر الفلاسفة القدماء**؛ وكمثال علىٰ ذلك نكتفي هنا بالإشارة إلىٰ **أرسطو** الذي لم يعر كزينوفان أيَّ تقدير، بل بلغ في نقده إلىٰ حدِّ نعت أفكاره بكونها «ساذجة»!

وعندما يبلغ الأمر إلىٰ حدِّ نفي صفة التفلسف، فإن تقديم مفكر في سفر يروم

---

(١) أقصد بعبارة «الدراسات الكزينوفانية»، الأبحاث التي تخصصت في درس فكر كزينوفان.

(٢) J. H. Lesher, A Systematic Xenophanes?, in Studies in Philosophy and the History of Philosophy (CUA Press, 2009).

التأريخ للفلاسفة، نراه يستوجب ولو قليلًا من التسويغ ببيان وتوكيد الملمح الفلسفي في شذراته.

وأقرب مسلك إلىٰ هذا التوكيد هو أننا نرىٰ **في ذلك النفي قيمةً** كامنة **قد لا يتنبَّه إليها القائلون به، بل والرافضون له أيضًا، وهي أن ثمة أصالةً فكرية يتفرد بها كزينوفان، جعلته مغايرًا للنماذج الفلسفية المعهودة في السياق ما قبل السقراطي**. وتلك المغايرة هي بالضبط ما جعلها شيرنس مستندًا لنفي سمت التفلسف عن فيلسوف كولوفون، بدل أن ينظر إليها كملمح دالٍ علىٰ الفرادة والامتياز.

ونعني بذلك الملمح قوة النزوع الديني؛ حيث لا نجد بين فلاسفة الإغريق رجلًا أكثر انشغالًا بالتأمل في سؤال المعرفة الدينية، من فيلسوف كولوفون، كما ليس منهم من كان أكثر منه معرفةً بالأشعار الهوميرية والهيزيودية، كما لم يسبقه أحد من الفلاسفة إلىٰ تخصيص المعتقدات الدينية بالنقد[1]، والكشف عن **العقل الأنثروبومورفي**[2] الثاوي فيها.

وإذا كان تعيين الرتبة المعرفية لفكر كزينوفان: (هل بلغ مقام التفلسف، أم ينتمي فقط إلىٰ المقام الشعري/ الديني؟) محلَّ جدلٍ واختلاف بين بعض الشراح والمؤرخين؛ فإن تعيين نوعية علاقته بمن سبقه وزامنه من الفلاسفة محلُّ استشكالٍ أيضًا؛ إذ إن **تقديمه بوصفه مبتدأ الفلسفة الإيلية بطرح إشكالًا من حيثيتين اثنتين،** لا من حيثية واحدة. إذ بالإضافة إلىٰ استشكال علاقته المذهبية **باللاحق**، أي بالفلاسفة الإيليين الثلاثة (برمنيد، زينون، ميليسوس)، ثمة إشكال **أيضًا** من حيث صلته **بالسابق**، يرجع مسوغه إلىٰ ذلك القول الأفلاطوني الوارد في محاورة «السوفسطائي»، حيث يتكلم **أفلاطون** عن سلفٍ سابق للإيلية فيما قبل كزينوفان قائلًا: «بينما الإيلية التي بدأت مع كزينوفان، **بل وقبله أيضًا**، قالت بأن الكل واحد»[3].

---

(١) نرجح أن النقد الكزينوفاني للميثولوجيا الإغريقية كان من الحوافز التي حركت أفلاطون إلىٰ نقد الدور التربوي السلبي لأشعار هوميروس وهزيود.

(٢) الأنثربومورفية نزعة تقوم علىٰ خلع مواصفات الكائن الإنساني علىٰ ما ليس إنسانًا.

(٣) Platon, Sophist 242D.

ووجه الإشكال هنا هو صعوبة تحديد مقصود أفلاطون بما قبل كزينوفان[١]، هل يعني بهذا التعبير أن الفلسفة الإيلية تأسست فعليًا قبله، أم يعني أن هذا الأخير هو المؤسِّس، ولكنه استفاد المكونات المعرفية للتأسيس من فلسفة أو فلسفات سابقة عليه؟

أما من حيث الصلة في وجهتها اللاحقة، فليس ثمة وضوح في نوعية العلاقة التي تربط بين كزينوفان وبرمنيد؛ حيث إذا كان أفلاطون وأرسطو والتقليد الدوكسوغرافي الإسكندري قدَّموا كزينوفان بوصفه أستاذ برمنيد ومؤسِّس المدرسة الإيلية؛ فإن **البحث الفلسفي المعاصر[٢] لم يكتف بالتشكيك في هذه العلاقة، بل ذهب إلىٰ حدٍّ نفي أن يكون فيلسوف كولوفون ذا نزوعٍ إيلي، بله أن يكون مؤسسًا له**. ويعد كارل راينهاردت Karl Reinhardt بنفيه توحيدية كزينوفان منطلق إعادة النظر في الهوية الإيلية لموقفه الفلسفي، تلك الهوية التي انساق بعده كثير من الباحثين المعاصرين نحو نفيها؛ مثل ييجر Jaeger[٣] وزافيروبولو Zafiropulo[٤] وليشير LESHER[٥] حتىٰ تشكَّل رأي عام في الدراسات المعاصرة قَلبَ الموقف الكلاسيكي قلبًا جذريًّا، **فصار النظر إلىٰ كزينوفان ينحو نحو ترتيبه في خارج المدار الإيلي**.

ومما يُظهر شدة التباين في الفهوم الحاصلة عن درس ماهية الفلسفة الكزينوفانية في علاقتها ببرمنيد والفكر الإيلي، أن راينهاردت قَلبَ العلاقة قائلًا بأن برمنيد هو الذي يستحق أن يوصف بأنه أثَّر في كزينوفان! كما إن ييجر إن كان قد احتفظ بالأسبقية التاريخية لفيلسوف كولوفون، فإنه «نزع عنه فضل أستاذيته لبرمنيد»[٦]؛ ومن ثَمَّ نزع

---

(١) سنبحث لاحقًا مقصود أفلاطون بالتوحيد السابق لكزينوفان، باستحضار الموناد الفيثاغوري الذي نرىٰ فيه إمكانية نظرية للتحويل إلىٰ مقولة ثيولوجية تفيد توحيد الإله.

(٢) ثمة استثناءات عديدة؛ فهيغل وزيلر وجومبرز يعدون كزينوفان مؤسسًا للمدرسة الإيلية.

(٣) Werner Jaeger, The Theology of the Early Greek Philosophers, (1936).

(٤) Zafiropulo (Jean). L'École éléate: Parménide, Zénon, Mélissos, Les Belles Lettres, Paris 1950, p17.

(٥) J. H. Lesher: Xenophanes of Colophon. Fragments, a Text and Translation with a Commentary. University of Toronto Press, Toronto, 1992.

(٦) Henri Dominique Saffrey، Eléates, article in Encyclopædia Universalis. Paris 1995, corpus 8, p61b.

عنه فضل التأسيس للمدرسة الإيلية.

وهكذا يتبين أنَّ الصلة اللاحقة هي أيضًا محل استشكال. ولا يمكن حسم البحث في شأنها بمجرد الاستنجاد بذلك القول الوارد في الدوكسوغرافيا السِيَرِيَّة، الذي يصرح بأنَّ برمنيد تتلمذ علىٰ كزينوفان، واتخاذه سندًا لتوكيد العلاقة بينهما؛ إذ نعلم أنَّ ذلك ليس بالأمر السهل، حيث ليس في النصوص القديمة ما يؤكد علاقة التتلمذ، ولذا؛ يجوز للمشكك أن ينفيها بناء علىٰ افتقار السند الموثوق لتلك الأقاويل السِيَرِيَّة. ولهذا؛ **سننتهج لبحث العلاقة بين كزينوفان وبرمنيد، المدخل المعرفي، ولن نكتفي بالمدخل السِيريّ؛ إذ لا اقتدار لهذا المدخل علىٰ الضبط والتوثيق.**

غير أنَّ تكوين ذلك المدخل المعرفي يحتاج ابتداء إلىٰ دراسة دقيقة لما تبقىٰ من «متن» كزينوفان، قصد تحديد تفاصيل رؤيته وملمحه الفلسفي الكلي، الذي يمكن بالقياس إليها أن نلحظ مواطن الشبه والاختلاف الكائن بينه وبين سحنات الفلاسفة الإيليين. لكن ترسيم هذا الملمح ليس بأمرٍ يسير المنال؛ ودليلنا علىٰ ذلك اختلاف الوسوم التي ألصقت بكزينوفان في سياق جدل التأريخ والتأويل. ويكفي للبيان استحضار الكيفيات المختلفة التي تم بها تقديم فيلسوف كولوفون:

فالمؤرخ جومبرز، مثلًا، يدرج فلسفة كزينوفان تحت عنوان نراه يفتقر إلىٰ الدقة، وهو «من الميتافيزيقا إلىٰ العلم الوضعي»[١] وكأنَّ نزوع الفكر فيما قبل كزينوفان كان نزوعًا ميتافيزيقيًا، ثم صار بدءًا به نزوعًا نحو العلم الوضعي!

ونحن وإن كنا نرىٰ في بعض تلافيف الفلسفة الملطية نزوعًا ميتافيزيقيًا دافعنا عنه ضد القراءة الأرسطية[٢]؛ فإننا **لا نعتقد بجواز وصف النقلة منها إلىٰ فلسفة كزينوفان بأنها نقلة من الميتافيزيقا إلىٰ العلم الوضعي**؛ بل نزعم أنَّ العكس هو الأقرب إلىٰ الصواب، أي **لا تبدو الميتافيزيقا في الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية بأوضح وأجلىٰ مما تبدو به مع كزينوفان والفلسفة الإيلية**. وحتىٰ الفلسفة الفيثاغورية -رغم تجريديتها الرياضية- ليست أكثر ميتافيزيقية من الفكر الإيلي. لذا؛ لا نرىٰ في ذلك

---

(١) Gomperz, Theodor. Les penseurs de la Grèce, t1, ibid, p165.

(٢) انظر كتابنا «الفلسفة الملطية أو لحظة التأسيس»، وخاصة في مبحث أنكسيمندر، حيث بيَّنا البعد الميتافيزيقي خلال بحثنا في دلالة دال الـ«أبيرون».

العنوان الذي وسم به جومبرز فلسفة كزينوفان نعتًا دقيقًا يستحق الاحتذاء، بل نقول أكثر من ذلك، وهو **لو أن جومبرز قلب مواضع الدوال في عنوانه ذاك؛ لوقع على الصواب بالضبط، إذ لو قال «من العلم الوضعي إلى الميتافيزيقا»، لكان موفَّقًا في توصيف دلالة النقلة المعرفية التي أنجزها كزينوفان ومن لحقه من الإيليين**. حيث إنَّ الفلسفة الملطية أكثر نزوعًا نحو العلم الوضعي من فلسفة إيليا. كما إنَّ البعد الميتافيزيقي في فلسفة كزينوفان والإيلية عمومًا، أكثر تمظهرًا وتجريدية من النزوع التجريدي الذي بدا في الفلسفات السابقة عليه. وعلى الرغم من قيمة الآراء العلمية التي قدَّمها فيلسوف كولوفون، خاصة في المسألة الجيولوجية، فإنَّنا نعدها آراء في مقابل نزوع، **والنزوع أدلّ على الموقف والملمح الكليّ للرؤية الفلسفية**.

وإذ ننتقد **أطروحة جومبرز**؛ فذلك لأنَّنا نرى عكسه تمامًا، أي إنَّه بفعل تركيز كزينوفان على المسألة الدينية ينتقل التفكير الفلسفي معه إلى مرتبة ميتافزيقية جلية في خصائصها وسماتها؛ ولإدراك **ذلك ينبغي الاحتراس من معايرة فكر فيلسوف كولوفون بمعيار لا يتناسب مع طبيعة لحظته الفكرية والمجتمعية**.

كما ننتقد **موقف شيرنس**؛ لأنَّنا نراه هو أيضًا غافلًا عن الامتداد الدلالي للمسألة الدينية في فكر كزينوفان؛ حيث قرأها في مستواه الديني؛ فحصر مقام كزينوفان في كونه شاعرًا مشغولًا بقصائد الميثولوجيا الإغريقية.

وبديلًا لهذا التقويم نرى الموقف النظري لكزينوفان غير مفصول عن صيرورة تطور التفكير الفلسفي؛ إذ هو رتبة معرفية في سلم ذلك التطور، ولحظة ضرورية في مسار تقدمه، كان لابدَّ لها أن تنبجس بعد أزيد من مئة عام من النظرات الفلسفية الساعية إلى انتزاع التفسير الميثولوجي بعقلنة الظاهرة الطبيعية، أي **كان لا بدَّ من ظهور فيلسوف أكثر جرأة يتقصد تلك الميثولوجيا الدينية الإغريقية بنقدٍ مباشر**، أي لا ينتقد قراءتها للفيزيس(١) فقط؛ بل **ينتقد أيضًا قراءتها لماوراء الفيزيس**.

---

(١) نرى أن قراءة الميثولوجيا الإغريقية للفيزيس تقوم على تفسير مختلف ظواهرها ومكوناتها بمفهوم الثيوس، وبينما سعت الفلسفة في أول نشأتها (أي مع طاليس، ثم خاصة مع أنكسيمنس) إلى البحث عن قوانين طبيعية محايثة للفيزيس، فكانت بذلك نقدًا للحاظ الميثولوجي؛ فإن كزينوفان نقل لحاظ النقد إلى الرؤية الميثولوجية لماوراء الفيزيس، أي مفهوم الثيوس ذاته، وما ألصق به من مواصفات في المتن الهوميري.

وتركيز كزينوفان علىٰ بحث المسألة الدينية، لا يعني أنَّه حصر انشغاله في ذلك النقد؛ بل كانت له أيضًا رؤية ناقدة للسالف الفلسفي الذي سبقه، حيث سبق أن استحضرنا، في كتابنا «فيثاغور والفيثاغورية»، سخريته من نظرية التناسخ[1]. وإلىٰ هذا الحسِّ النقدي الساخر أشار ديوجين اللايرسي عندما قال بأن كزينوفان كان ناقدًا شرسًا للفكر الفيثاغوري، كما وجَّه نقده ضدًا علىٰ إيبيميد Epimide وطاليس.

لكن إذا كان تركيز الكولوفوني علىٰ نقد الدين السائد، لا نراه نافيًا لمرتبته الفلسفية؛ فإن تحديد طبيعة ذلك النقد، ونوع التصورات البديلة التي قدمها، ليسا محلَّ فهمٍ واحد أو حتىٰ متقارب، بل محلُّ جدلٍ وخلاف في الدراسات الفلسفية منذ القِدم حتىٰ اليوم. ونرىٰ لهذا الخلاف إحداثيات في **منطوق الشذرات ذاتها يمكن الاستهداء بها لتسويغه، حيث تبدو مفصحةً عن رؤىٰ متناقضة، تقول حينًا بتعدد الآلهة، وحينًا آخر بالتوحيد، وحينًا ثالثًا بعدم مشروعية القول اللاهوتي من أساسه.**

فكيف السبيل إلىٰ حلِّ إشكال تناقض الرؤىٰ الكزينوفانية؟

إنَّ الفرضية المنهجية التي سنشتغل بها تقوم علىٰ فرض وجود تطور في الوعي الفلسفي لكزينوفان. ونزعم أنَّنا بهذه الفرضية ستمكن من حلِّ كثير من المستغلقات الدلالية والمفاهيمة التي تخص رؤية فيلسوف كولوفون.

وبناء علىٰ هذا الحل سنستعيد إشكالية علاقة كزينوفان بالفلسفة الإيلية، لتوكيد تلك الدعوىٰ التي نفتها الدارسات الفلسفية المعاصرة، بدءًا من راينهاردت حتىٰ ييجر، وزافيروبولو، وليشير؛ حيث نزعم أن كزينوفان وَطَّنَ في إيليا، بعد ارتحاله إليها من أيونيا، فكرةً جديدة، نلحظ فيها محلَّ تقاطع التفلسف الأيوني والتجديد الإيلي، الأمر الذي يبرر وصله بالمدرسة الإيلية.

غير أنَّنا لا نفهم هذا الوصل بكونه **تأسيسًا**، بل الأطروحة التي ندافع عنها في متننا هذا، هي أنَّ فكر كزينوفان عاملٌ مؤثر في عملية التأسيس الإيلي التي ستحصل لاحقًا مع برمنيد. بمعنىٰ أنَّنا لا نرفع كزينوفان إلىٰ أكثر من كونه أرهص ومهَّد لوجود

---

(١) يقول كزينوفان في شذرته السابعة، بأن فيثاغور مرَّ يومًا علىٰ رجل يضرب كلبًا؛ فنهره بشده قائلًا إنه تبيَّن له من صوت الكلب أنه روح صديق له.

Xénophane, Fragm 7, Diogène, ibid., p370.

الأنطولوجيا الإيلية. حيث نراه أوَّل من قام بتأسيسٍ فلسفي للرؤية الدينية التوحيدية، وهو التأسيس الذي نعده تمهيدًا لبناء علم الأنطولوجيا الفلسفي مع البرمنيدية. وبهذا نقول أيضًا: **إنَّ أثمن ما أنتجته الفلسفة ما قبل السقراطية، أعني تأسيس علم الأنطولوجيا مع برمنيد، راجع إلىٰ مبدأ التوحيد الديني الذي بلوره فيلسوف كولوفون.**

وفي تناولنا للفلسفة الكزينوفانية سنوزع المبحث علىٰ ثلاثة محاور:

نتناول في **أولها** رؤيته الدينية، وفي **الثاني** رؤيته الإبستيمولوجية، وفي **الثالث** سنبحث ما تبقىٰ من شذراته الكوسمولوجية وكذا الشذرات التي تناول فيها المسألة الإنسانية.

إلا أنَّه قبل الدخول في تناول هذه المحاور لا بدَّ من مهاد بهوامش حول السيرة، واحتساب للشذرات.

الفَصْلُ الأَوَّلُ

في السيرة والنتاج

- ١ -

هوامش على سيرة كزينوفان

اختلف في تعيين توقيت مولد كزينوفان (كزينوفانيس Ξενοφ'ανης) وسنة وفاته؛ حيث نجد الموارد الدوكسوغرافية متباينة في إحداثياتها الزمنية؛ ومن ثمَّ فالمسلك الوحيد الذي نرىٰ فيه بعض الإمكانية لتعيين محددات حياة كزينوفان هو التقريب الظني وفق معطيات السيرة ومؤشرات الأحداث التاريخية، وخاصة تلك الواردة في شذراته.

أما الوارد في النصوص الدوكسوغرافية؛ ففيه تباين يحتاج إلىٰ درس وموازنة؛ إذ:

نقرأ عند سكستوس أمبيريقوس[1] بأن كزينوفان ولد في الأولمبياد الأربعين. وهو التوقيت الموافق للوارد أيضًا عند كليمون الإسكندري بالإحالة إلىٰ أبولودوروس. فيكون ميلاده الموافق للأولمبياد الأربعين هو ما بين ٥٢٠-٥١٧ ق م.

بيد أنَّه من معطيات سيرية أخرىٰ واردة عند أوسيب Eusèbe يُستفاد أنه ولد في الأولمبياد الستين[2]. وهذا ما يخالف تمام المخالفة الوارد عند ديوجين اللايرسي القائل بأنَّ كزينوفان كان شاهدًا علىٰ حفل تأسيس إيليا في الأولمبياد الحادية والستين، وأنه قرظ شعرًا بالمناسبة!

وإذا دققنا النظر في بعض المؤشرات التي يمكن أن يستفاد منها بعض الإحداثيات الزمنية، سنجد التباين يزداد اتساعًا:

(١) Sexstus Empiricus, Contre les mathématiciens. I. 257

(٢) انظر هامش رقم ١ عند زيلر:

Eduard Zeller. A History of Greek Philosophy, trd.F.Alleyne, v1,Longmans Green and Co, London 1881, p556.

فعند سوتيون Sotion[١] يرد كزينوفان بوصفه معاصرًا لأنكسيمندر، وعند أوسيب كمعاصر لفيثاغور، بل ولأنكساغور أيضًا! بينما يرد عند بلوتارك وطيمي Timée معاصرًا لإيبشارم Epicharmus؛ ومزامنًا لهيرون Hiéron حسب طيمي. كما يقدم عند هيرميب بوصفه أستاذًا لأمبادوقليس.

وبالنظر إلىٰ محصول هذه الكرونولوجيا وتلك المؤشرات الخاصة بسيرة كزينوفان نجد إحداثيتين زمنيتين يصعب التوفيق بينهما؛ وهما القول «المنسوب» إلىٰ أبولودوروس، الذي يفيد بأن كزينوفان ولد في الأولمبياد الأربعين، والثانية قول طيمي بأن كزينوفان عاصر هيرون وإيبشارم. إذ حتىٰ بالقول بأنه عمر طويلًا فإنَّ ذلك لا يسمح بالتوفيق بين التاريخين المشار إليهما من قبل أبولودوروس وطيمي.

وعليه؛ فإنَّ تلك المعطيات المتناثرة في الدوكسوغرافيا وكتب السير، لا تسمح بالتوفيق بين مؤشراتها، ولا باستخلاص محددات زمنية متقاربة.

فما الحل؟

قلنا من قبل إنَّ «المسلك الوحيد الذي نرىٰ فيه بعض الإمكانية لتعيين محددات حياة كزينوفان هو التقريب الظني وفق معطيات السيرة ومؤشرات الأحداث التاريخية، وخاصة تلك الواردة في شذراته»؛ فلنرجع إلىٰ منطوق كزينوفان نفسه، عسانا نستخلص منه ما يفيد في استخلاص ما يساعد علىٰ إنجاز تسييج زمني تقريبي.

يقول كزينوفان بأنَّه غادر كولوفون بسبب الاحتلال الفارسي. وثمة إشارة في شذرته الثامنة (ب ٨)[٢] إلىٰ ما يفيد بأن ذلك حدث وهو في سن الخامسة والعشرين.

وفي هذا القول نرىٰ مؤشرًا تاريخيًا مهمًّا يساعد علىٰ تعيين السياجات الزمنية لحياته؛ أعني سقوط موطنه كولوفون تحت الاحتلال الفارسي. حيث إذا أخذنا بالوارد في السرد التاريخي من أنَّ كولوفون احتُلت من قبل الفرس بقيادة هربجوس Harpagus عام ٥٤٥ ق م؛ وإذا أضفنا هذا إلىٰ أن ذلك الحدث وقع وكزينوفان بلغ حوالي الخامسة والعشرين من عمره؛ **نرجح أن يكون توقيت ميلاده هو حوالي ٥٧٠ ق م.**

(١) Diogène, Vies, IX. 18.

(٢) D.K. B8, - Diogène, Vies, IX. 19.

لكن هذا التوقيت الذي يُؤَسَّسُ علىٰ احتساب سنّه عند احتلال كولوفون، يختلف كثيرًا عن ذاك الذي قلنا سابقًا بأنَّه منسوب من سكستوس أمبريقوس وكليمون الإسكندري[١] إلىٰ أبولودوروس، الذي يجعل ميلاد فيلسوف كولوفون فيما بين **٥٢٠ و٥١٧ ق م!**

بيد أنَّ مقابلة هذا التوقيت بالوارد في النصّ الكزينوفاني ذاته يسمح بأن نقيمه بوصفه توقيتًا غير موثوق، ولا يتناسب مع الوقائع التاريخية، وخاصة واقعة احتلال كولوفون في شباب كزينوفان.

وعليه؛ نرد ذلك التوقيت المنسوب إلىٰ أبولودوروس، رغم أنَّنا نجده معتمدًا في كثير من الكتابات المتداولة اليوم.

ثم نجد في الشذرة الثامنة -بترقيم هيرمان ديلز- من المتن المنسوب إلىٰ كزينوفان إشارة زمنية أخرىٰ مهمة، حين يتحدث فيلسوفنا عن نفسه بأنه قضىٰ أزيد من «سبع وستين عامًا»[٢] بعد رحيله عن كولوفون، يجول في ربوع اليونان. وهي إشارة تلتقي مع المتداول في الكتابات الدوكسوغرافية من أنه كان من المعمرين.

غير أن مقدار العمر عليه خلاف:

فعند سونسورينوس[٣] عاش كزينوفان مئة عام. بينما يُوَقِّتُ لوسيان **Lucien** عمره بواحد وتسعين عامًا. ولن نأخذ بتوقيت لوسيان؛ لأنَّ الوارد علىٰ لسان كزينوفان نفسه يفيد أنه قرظ بعض أبياته الشعرية وهو في سن الثانية والتسعين. وعليه؛ **نأخذ بما قاله سونسورينوس ونقابله بالتاريخ الذي رجحناه لمولده؛ فيتحصل لنا من ذلك أن فيلسوف كولوفون توفي في بداية القرن الخامس قبل الميلاد، حوالي ٤٧٥ ق م.**

وإذا اختُلف في تعيين توقيت مولده ووفاته؛ **فلا خلاف في تعيين موطنه، إذ ينسب إلىٰ كولوفون بأيونيا**. إلا أنَّه اختُلف في تسمية أبيه؛ حيث يرد عند ديوجين اللايرسي وهيبوليت حينًا باسم «ديكسياس» Dexias، وحينًا آخر باسم «ديكسينوس» Dexinus، بينما يسميه أبولودوروس «أورطومينيس» Orthomenes.

---

(١) Clement D.K. 21 A 8.

(٢) Xénophane, DK B8. Diogenes Laertius, Lives of the Philosophers 9.19

(٣) Censorinus, Du jour de la naissance, 15.3

وإذا استثنينا هذا الاختلاف في تسمية أبيه، الذي ليس بذي قيمة بالنسبة إلىٰ تاريخ الفكر؛ فإنَّ أهم ما ينبغي تحصيله من المعطيات الآنف ذكرها، هو توقيت الميلاد الذي يفيد بأن كزينوفان عاش خلال شبابه لحظة سقوط كولوفون بيَدِ الفرس. وأنَّ ذلك الاحتلال كان سببًا في خروجه من موطنه، في سن الخامسة والعشرين من عمره، ليبدأ تجواله طيلة سبع وستين عامًا -حسب الوارد عند ديوجين اللايرسي-، حيث وصل إلىٰ صقلية، ثم منها إلىٰ زانكل Zancle وكاطانا Catana ثم إلىٰ إيليا Eléa، التي قيل بأنَّ فيها تتلمذ عليه برمنيد، فتأسست بذلك المدرسة الإيلية.

وتشير جميع كتب السير إلىٰ أنَّه لما اضطر للارتحال عن بلدته، **عاش بقية حياته شاعرًا جوَّالًا Rhapsode يتكسب بإنشاد أشعار هوميروس وهيزيود.** ولا ينبغي أن نشكك في هذه الرواية، بكونها متعارضةً مع ما نجده في فلسفته من نقدٍ صريح لتلك الأشعار وهجائه لأصحابها؛ إذ يحتمل أنه بدأ حياته كذلك، أي كمنشدٍ للشعر الهوميري والهزيودي، وقد يكون في حفظه لهذا الشعر وكثرة إنشاده، ما نبهه إلىٰ الاختلالات الكثيرة التي تكمن فيه. غير أنَّنا لا نجد في أيِّ نصٍّ سيري أو دوكسوغرافي تعيينًا للحظة صحوة وعي كزينوفان، وكيف صار داعية التوحيد في الفكر اليوناني[1]. إنما كل ما نعلمه هو أن نقوده للديانة الإغريقية ركزت علىٰ ثلاثة أبعاد متداولة في الميثولوجيا الإغريقية؛ هي: **التعدد الوثني، وأنسنة صورة الآلهة، ولا أخلاقية سلوكها.**

وهذه الخصوصية في الموقف النقدي من الديانة الإغريقية، تدفعنا إلىٰ البحث عن **التكوين المعرفي الذي تلقاه كزينوفان. غير أنَّه للأسف، ثمة فراغ في النصوص السِيَرِيَّة والدوكسوغرافية فيما يخص هذه الحيثية المهمة لمؤرخ الأفكار.** إذ بالقياس إلىٰ السائد الثقافي الديني المغرق في التعدد والتوثين نقف مندهشين أمام هذا النزوع النقدي الجريء الذي تبدَّىٰ به كزينوفان تجاه المعتقد الديني الإغريقي. وحتىٰ عندما نبحث المتن الدوكسوغرافي من حيثية التكوين المعرفي لا نجد ما يمكن أن نؤصِّل به هذا التصور؛ بل ثمة بعض المعطيات المصمتة التي لا تفيدنا بشيء، مثل ذلك القيل

---

(١) وسم كزينوفان بأنه دعا إلىٰ توحيد الألوهية عليه خلاف كبير بين المؤرخين الذين تناولوا فكره بالدرس، كما سنبيِّن بعد حين.

بأن كزينوفان «تتلمذ علىٰ أثيني اسمه بوطون **Boton**»[1]؛ إذ لا يعطينا التاريخ أي معلومات مفصلة عن شخصية هذا الـ «بوطون» الذي يُنسب إليه تتلمذ كزينوفان. كما ثمة معطيات أخرىٰ في شأن سيرته التعليمية عارية عن الصحة، مثل القول بأنَّه تتلمذ علىٰ أرخيلاوس[2]، الذي نراه قيلًا لا سَنَد له.

ولكنَّنا إذ نشك فيما سبق، فإنَّنا **لا نقبل أيضًا موقف المؤرخ الألماني ريتر Ritter القائل فيما يخص السيرة التعليمية** لكزينوفان: «إنه لم يكن له أيّ أستاذ في الفلسفة»[3]؛ لأنَّ هذا القول إذا صحَّ بناء علىٰ صمت الوثائق الدوكسوغرافية، أو عدم موثوقية الوارد فيها؛ فإنَّه لا يصح بالتقدير العقلي أن يظهر نمط متميز في التفكير، سيكون ممهدًا لمدرسة معرفية جديدة مغايرة لنمط التفلسف الملطي، دون أن يكون ثمة تتلمذ فلسفي تلقىٰ من خلاله كزينوفان معرفةً فلسفية ودينية مكَّنته من إنجاز تلك النقلة النقدية.

غير أنَّنا نلتقط ما يفيد في تأسيس التلمذة الفلسفية، من تلك الرواية التي تقول بأنه «تتلمذ علىٰ طيلوجيس»[4]. أجل! إنَّنا **لا نأخذ هذه الرواية بمنطوق اسمها، ولكنَّنا نأخذها بمنطوق مذهبها؛ إذ من المعلوم أن طيلوجيس ينسب إلىٰ المذهب الفيثاغوري**. وإذا أضفنا هذا إلىٰ تجوال كزينوفان مدة تزيد علىٰ سبع وستين عامًا في مناطق صقلية وإيطاليا، أي تجواله في جغرافية فيثاغورية، وإذا أضفنا إلىٰ ذلك نقده لنظرية التناسخ في شذرته السابعة؛ فإنَّ الحاصل هو توكيد معرفته وتفاعله مع الفكر الفيثاغوري. ورغم الحسّ النقدي الساخر من فيثاغور الذي بدا به كزينوفان في تلك الشذرة؛ فإن هذا لا يمنع القول بأنَّ نزوعه الديني مناغم للانشغال الروحي الفيثاغوري، مثلما أنَّه موصول بشرط اليقظة الدينية التي شهدتها الإغريق في ما بعد الغزو الفارسي. حيث نظنُّ أنَّ الحافز الذي جعل كزينوفان يظهر التحول النقدي الجذري من السائد الثقافي، ويركّز علىٰ نقد الرؤية اليونانية إلىٰ العالم، في أقدس

---

(١) Diogène, Vies, IX, 18

(٢) Diogène, Vies, ibidem

(٣) Henri Ritter, Histoire de la philosophie, 1partie, t1, trd G.J.Tissot, Paris 1835.p378

(٤) Diogène, Vies, ibidem

مستوياتها، أي المستوىٰ الثيولوجي؛ هو تجربته السياسية والروحية. وفي سياق هذا التعليل وجدنا جومبرز يشير إلىٰ خصوصية السيرة الكزينوفانية قائلًا: «إنَّ دمار الوطن، وفقدان الاستقلال الوطني يولدان دومًا في العقول الكبيرة الوعي بضعف الذات ورذائلها، ويثيران فيها الحاجة إلىٰ التجديد»[1].

بمعنىٰ أنَّ الهزيمة العسكرية التي لحقت اليونان أمام الفرس، كانت لحظة يقظة الوعي بوجود خللٍ داخلي، تنبَّه كزينوفان باقتداره الفكري إلىٰ أنَّه خللٌ ثقافي يثوي داخل الرؤية الدينية اليونانية، وينعكس تربويًا علىٰ مستوىٰ القيم. واستجابة لتلك الأزمة؛ قدَّم كزينوفان مشروعه الفلسفيّ الدال علىٰ وعيه بأن معالجة الواقع اليوناني تتطلب معالجة تربوية دينية. لذا؛ نرىٰ أكثر شذراته متمحورًا حول نقد الديانة الإغريقية، والمناداة بإصلاحها؛ فكان بفعل ذلك **أول شخصية في تاريخ الفلسفة الغربية جعلت محور انشغالها هو النقد «الفلسفي» للدين.**

كما نجد عند شيخ الدوكسوغرافيين ثيوفراسطوس -حسب رواية اللايرسي- إيرادًا لكزينوفان بوصفه تلميذًا لأنكسيمندر. وإذا صحَّ هذا الفرض -وليس ثمة ما يحيله بالقياس إلىٰ التسييج الزمني الذي رجحناه لمولده-؛ فإنه يجب علينا أيضًا أن نستحضر، في تعيين عناصر التكوين الفلسفي لكزينوفان، مفهوم الـ«أبيرون»، الذي سبق أن بيَّنا في بحثنا في فلسفة أنكسيمندر أنَّه أول تمظهر صريح للعقل الميتافيزيقي.

وبجمع الموناد الفيثاغوري بالـ«أبيرون» الأنكسيمندري، وإضافة ذلك إلىٰ المعرفة العميقة التي كانت لكزينوفان بالشعر الهوميري والهيزيودي، وبمعرفته بالفلسفة الملطية التي تناقلت إليه؛ تستوي أمامنا مصادر مهمة تسمح لنا بفهم الثقافة التي متَح منها وتفاعل معها.

ذاك ما يمكننا قوله في شأن سيرته الحياتية والتعليمية، وهو بجلاء قول وجيز، لكن **كتب السير لا تمنحنا ما يُؤْذِنُ بالتوسعة فيه بأزيد مما سطرناه أعلاه.**

---

(1) Gomperz, Theodor. ibid, p169.

- ٢ -

في شذرات كزينوفان

يحدثنا ديوجين اللايرسي عن أنَّ كزينوفان كتب «أبياتًا ومرثيات élégies وقصائد هجائية iambes ضد هيزيود وهوميروس، ناقدًا بحدة ما قاله هذان الشاعران عن الألهة»(١).

كما يُنسب لفيلسوف كولوفون، قصيدة بالعنوان المتعارف عليه في المتون الفلسفية ما قبل السقراطية، أي قصيدة موسومة بعنوان «في الطبيعة».

لكن التاريخ لم يحفظ لنا شيئًا من تلك المرثيات والقصائد الهجائية التي يتحدث عنها اللايرسي، إنما الذي حفظه شذرات قيل بأنها مستلة من كتابه «في الطبيعة». غير أننا نشك أيضًا في هذا القيل؛ حيث تفيد بعض الآراء أنَّ تلك المقاطع الشذرية المتبقية هي في الأصل مجرد نصوص متفرقة، ولم تكن مضمومة إلىٰ متن موحد الأوصال. ومن بين الأبحاث التي كان لها الفضل في إطلاق هذا النقاش والجدل، أبحاث الفيلسوف الألماني فرن ييجر Werner Jaeger.

صحيح لا فائدة ترجىٰ من خوض هذا الجدل من حيث تعيين الكم الشذري. إذ كيفما كان الأمر؛ **فالحاصل الذي بين أيدينا هو خمس وأربعون شذرة.** لكن **الفائدة المحصلة من النظر في هذه المسألة موصولة ببناء الطريقة المنهجية لدراسة الفلسفة الكزينوفانية**، فنفي كون تلك الشذرات مستلة من كتاب متضام الفقرات والسطور، **شرط لفهم اختلاف أطاريح فيلسوف كولوفون.** إذ نرىٰ أنَّ المستند الشذري الكزينوفاني مقوَّمٌ بمجموعة من الأقاويل الشعرية، قيلت في مناسبات متفرقة؛ ممَّا يفسِّر اختلاف المواقف الثاوية فيها.

---

(1) Diog,ne, Vies, IX, 18

فما ملامح ذلك المستند الشذري؟

ثمة اليوم تراكم معرفي مهم في أدوات البحث الخاصة بالدراسات الكزينوفانية؛ إذ فضلًا عن الجمع الدوكسوغرافي الذي قام به ديلز/ كرانز في نهاية القرن التاسع عشر، وفضلًا عن تجديد المتن الكزينوفاني في عام ١٩٧٨ بإضافة شذرة ليبيديف Lebedev؛ هناك عطاءات معرفية عديدة في ترجمة وشرح المتن بدءًا من بول طانيري P. Tannery في نهاية القرن التاسع عشر، حتىٰ العمل المميز الذي قدمه ليشير Lesher عام ١٩٩٢[١] وما تلاه من دراسات ومراجعات تبتغي إيضاح فكر فيلسوف كولوفون.

وبلغة الإحصاء فإن الدوكسوغرافيا الكزينوفانية تتكون من حوالي خمس وأربعين شذرة، ينبغي أن ننظر فيها بإمعان لاستخلاص التصور الفلسفي الثاوي فيها، **وتفكيك تعارضاتها**.

فلنبدأ بمقاربتها وفق مداخل موضوعاتية.

---

(١) J. H. Lesher: Xenophanes of Colophon. Fragments, a Text and Translation with a Commentary. University of Toronto Press, Toronto, 1992.

وقد انتهىٰ ليشير Lesher إلىٰ إمكان نظم شذرات كزينوفان وفق أربعة أقسام موضوعاتية هي: «في الإنسان والأخلاق»، و«الألوهية»، و«الطبيعة»، و«المعرفة الإنسانية». وإذ نصف عمل ليشير Lesher بالمميَّز، فإن ذلك لا يعني أننا نتفق معه في التأويل؛ بل إنَّ أهم مستوىٰ من مستويات الفلسفة الكزينوفانية، أي المستوىٰ الديني، نختلف مع ليشير اختلافًا جذريا في فهمه، كما سنبيِّن في مبحث المسألة الدينية.

الفصل الثاني

فلسفة كزينوفان

- ١ -

كزينوفان والمسألة الدينية[١]

ترجع أهمية اسم كزينوفان في تاريخ «فلسفة» الدين إلىٰ أنه **أول من نقد النزوع الأنثربومورفي البادي في الديانة الإغريقية**. وهذه الملحوظة عبَّر عنها عديد من الشراح والفلاسفة منذ القِدم؛ إذ يمكن أن نعود بها إلىٰ أواخر القرن الرابع وبداية الثالث قبل الميلاد، حيث أدرك الشكاك الأثيني تيمون الفليوسي Timon of Phlius -تلميذ الفيلسوف بيرون Pyrrhon- خصوصية التصور اللاهوتي الكزينوفاني، كتصور مغايرٍ للنزعة الأنثروبومورفية؛ فقال معبرًا عن دلالة هذه المغايرة، بأنَّ كزينوفان انتقد التصور الهوميري مقدمًا «مفهومًا عن الإله بعيدًا عن المواصفات الإنسانية»[٢].

بيد أنَّ تقييم دلالة وأبعاد النقد الكزينوفاني للديانة الإغريقية، وإدراك محدداته ومراميه، **محلٌّ اختلافٍ بين الشراح والمتأولين**؛ إذ بينما يذهب عدد معتبر مثل إدوارد زيلر Eduard Zeller[٣]، وفرانكل FRANKE[٤]، وغوتري

---

(١) سبق أن نشرت مقالة «في المشروع الفلسفي الديني لكزينوفان» في مجلة «ألباب» العدد الخامس، ربيع ٢٠١٥، مؤمنون بلا حدود، ص١٣-٣٠. ومع استمرار التأمل في شذرات كزينوفان تبين لي أن ثمة مدخلًا منهجيًا مغايرًا لما طرحته في تلك المقالة، يقتضي مني تطويرًا جذريًا لها، وعليه قمت في هذا الكتاب بتغييرٍ في الاستدلال على الأطروحة، حيث دافعت في المقال عن الموقف التوحيدي بتأويل الشذرات التعددية، بينما في هذا الكتاب أسست الاستدلال على فرضية وجود مراحل تطور خضع لها فكر كزينوفان، ومن ثم يجب تصنيف الشذرات التي تفيد تعدد الآلهة في مرحلة سابقة عن الشذرات التوحيدية.

(٢) Sextus Empiricus, Outlines of Tyrrhonism, 224-A 35 in Diels-Kranz.

(٣) Eduard Zeller.A History of Greek Philosophy, trd.F.Alleyne, v1,Longmans Green and Co, London 1881, pp 558-559

(٤) H. FRANKEL, Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums, 2nd ed., Munich 1962, 376. cité in Michael Eisenstadt, ibidem.

Guthrie[1] إلىٰ تقييمه بوصفه نقدًا جذريًا للاعتقاد الإغريقي، وبينما يذهب عالم الأديان ميرسيا إلياد[2] إلىٰ القول بأن كزينوفان قدَّم موقفًا نقديًا يروم استبدال التصور الثيولوجي التوحيدي بالتصور الاعتقادي الإغريقي المثقل بالتعدد؛ فإن ثمة مَن[3] يرىٰ أن قصدية كزينوفان لم تكن سوىٰ تقديم نقد أخلاقي للمواصفات التي خلعتها الميثولوجيا الهيزيودية والهوميرية علىٰ صورة الألوهية، أي إن المشروع الفلسفي/ الديني لكزينوفان كان نقدًا لبعض ملامح المنحىٰ الأنثربومورفي البادي في المعتقد اليوناني، ولم يكن دعوة إلىٰ استبدال ذاك المعتقد استبدالًا جذريًا.

ولا تنحصر إشكالية مبحث المسألة الدينية في فلسفة كزينوفان عند مستوىٰ تحديد قصديته هل كانت نقدًا جذريًا إبداليًا، أم مجرد مراجعة نقدية لبعض المواصفات الأخلاقية التي وُسمت بها الآلهة في النصوص الميثولوجية الإغريقية؟ بل إنَّ النزوع التوحيدي الذي تبدَّت به فلسفته الدينية، أثار استفهامات كثيرة، سواء من حيثية مصدره، أو من حيثية ماهيته:

- أما استشكال تعيين المصدر؛ فراجع إلىٰ أنَّنا لا نجد في السياق الثقافي الإغريقي أي ملمح توحيدي ديني يمكن التأسيس عليه لبلورة فكرة واحدية الإله؛ إذ هو سياق تعددي وثني. الأمر الذي يطرح الاستفهام: من أين استمد الكولوفوني هذا النزوع التوحيدي الديني؟

- أما عن ماهية تلك الرؤية ذاتها؛ فالإشكال يكمن في تعيين دلالة مكوناتها التي هي أيضًا محل اختلاف بين البحاثة والمتأولين؛ إذ ليس ثمة اتفاق حول ماهية مفهوم التوحيد الألوهي الذي يبدو في فلسفة الكولوفوني، هل يعني تصورًا وحدانيًا يقول بإلهٍ متمايز عن الوجود الطبيعي، أم إنَّه تصور يقول بنحوٍ مقارب لما سيقوله اسبينوزا في

---

(١) Guthrie, A History of Greek Philosophy, Vol. i, Cambridge 1962, p370.

(٢) Mircea Eliade, Geschichte der Religioesen Ideen, Vol. 11, Freiburg, Herder 1979, p407.. cité in Michael Eisenstadt, p142.

(٣) أعني هنا بالتحديد ميكايل إزينشتادت Michael Eisenstadt في دراسته:

Michael Eisenstadt, Xenophanes' Proposed, Reform of Greek Religion, Hermes, 102. Bd., H. 2 (1974), pp. 142-150.

القرن السابع عشر، أي إنَّ الطبيعة والله كينونة واحدة[1]؟

بل يمكن أن **ندفع بالاختلاف إلىٰ مستوىٰ أعمق، وهو التشكيك في توحيدية كزينوفان** بناء علىٰ بعض القراءات التي تأولت الشذرات (ب١) و(ب٢٣) و(ب١٨)، بوصفها اعترافًا بتعدد الآلهة[2]، بدعوىٰ **ورود لفظ الآلهة فيها بالجمع لا بالإفراد!**

ثمَّ إذا أردنا **زيادة تعميق المستوىٰ الإشكالي** لهذا البحث - لنا أن نقول إن ثمة في «المتن»[3] الشذري الكزينوفاني **ما يلغي مشروعية التفكير في المسألة الدينية من أساسه! ونعني بذلك منطوق الشذرة** (ب٣٤)[4] **-المروية عند سكستوس أمبيريقوس- حيث ينفي فيلسوف كولوفون إمكان القدرة المعرفية البشرية علىٰ تحصيل حقيقة الألوهية.**

هذا علىٰ مستوىٰ توصيف الأبعاد الإشكالية للمسألة الدينية في فلسفة كزينوفان. أما علىٰ مستوىٰ مواد العمل، أي المعطىٰ الشذري الذي نرىٰ وجوب استحضاره لالتماس

---

(١) نقول ما سبق بوجازة واختزال دون إيغال في بيان إشكالية مفهوم الإله في فلسفة اسبينوزا؛ لأنَّ المقام لا يسمح بذلك. لكن هذا لا يمنعنا في هذا الهامش من الإشارة إلىٰ التمايز الموجود بين التصور السبينوزي الذي نقرأه في متن «الأخلاق»، عن التصور الذي بسطه في متن «الرسالة اللاهوتية-السياسية»؛ حيث نلحظ اختلافًا في صورة الإله بين هذين الكتابين.

(٢) لا نرىٰ الشذرتين (ب١) و(ب٢٣) مانعتين لتأويل موقف كزينوفان كموقف توحيدي، بل ثمة في منطوقهما ما يسمح بتأولها كنفيٍ للتعدد رغم ورود لفظ الآلهة بالجمع لا بالإفراد، لكن الشذرة (ب١٨) نراها تصريحًا بالتعدد وليس في منطوقها ما يسمح بمغايرة هذا التأويل. وعليه؛ فإنَّ فرضيتنا القائلة بوجود مراحل تطور في الفكر الديني لكزينوفان هي الحل في فهم تباين استعمال دوال لفظ الألوهية في الشذرات، كما سنبيِّن بعد حين.

(٣) نضع لفظ المتن بين مزدوجتين؛ لأننا نرىٰ الشذرات الكزينوفانية مقاطع قيلت في مناسبات متفرقة، ولم تكن منتمية إلىٰ متنٍ متصل. وفي هذا نخالف المؤرخين الذين يقولون بأن تلك الشذرات المتبقية من منطوقات كزينوفان مستمدة من متنه «في الطبيعة»، وعليه؛ فإذا ما استعملنا عبارة «المتن الكزينوفاني» فمقصودنا هو محصول الجمع الدوكسوغرافي لشذراته، وليس دلالة علىٰ أنَّ أصل تلك الشذرات مستلة من سفر مضموم الفقرات والفصول. وسنبيِّن بعد حين قيمة هذه الفرضية علىٰ مستوىٰ فكِّ إشكالية اختلاف الرؤىٰ اللاهوتية الكزينوفانية.

(٤) تقوم قراءتنا علىٰ الجمع بين الشذرتين (ب٣٤) و(ب١٨)، بوصفهما تشتركان في الانتماء إلىٰ لحظة واحدة في صيرورة تطور فكر كزينوفان.

ملامح رؤيته إلىٰ الدين؛ فيتكون أساسًا من تسع **شذرات**:

- **خمس منها نقد للتمثلات الدينية السائدة**، ونقصد بها الشذرتين (ب١١) و(ب١٢) المرويتين عند سكستوس أمبيريقوس، والشذرات الثلاث (ب١٤) و(ب١٥) و(ب١٦) المروية عند كليمون الإسكندري.

- **أما التصور البديل؛ فنستمده من** الشذرة (ب٢٣) المروية أيضًا عند كليمون الإسكندري، والشذرة (ب٢٤)، المروية عند سكستوس أمبريقوس، والشذرتين (ب٢٥) (ب ٢٦) المرويتين عند سمبليقيوس.

تلك هي الشذرات التسع التي نراها مخصصةً للمسألة الدينية في المتن الكزينوفاني.

فلنبدأ في بناء المبحث بدرسها، ممهدين أولًا ببحث منظور فيلسوف كولوفون من حيثيته المنهجية.

١-١ في منهجية كزينوفان

ما هي الكيفية المنهجية التي اشتغل بها هذا اللحاظ **النقدي التأسيسي** الذي مارسه كزينوفان علىٰ الدين الإغريقي؟

نقصد باستعمال لفظتي النقد والتأسيس لتوصيف مشروع كزينوفان، استحضاره في شموليته الجامعة بين بعدين؛ هما:

- **البعد الناقد للتمثلات الدينية السائدة.**

- **البعد المقدم لبديل تصوري جديد.**

إذا تأملنا الشذرات بلحاظ البحث عن ملمحها المنهجي؛ فسيتبيَّن لنا أنَّ الطريقة التي نظمت تفكير كزينوفان تقوم علىٰ قائمين هما **المغايرة والإعلاء**[1]. ولنا أن نقول أيضًا، في سياق توصيف آلية اشتغال التفكير الديني الميثولوجي الإغريقي الذي عارضه فيلسوفنا، بأنها كانت، في نظره، آلية **مماثلةٍ وإسفاف.**

وهكذا يقوم البعد النقدي في الفلسفة الدينية لكزينوفان علىٰ نقد فكرة المماثلة التي

---

(١) الإعلاء هنا نستعمله بمدلول التسامي والتنزيه.

يرىٰ فيلسوف كولوفون أنها انتُهجت في العرض الهوميري/الهيزيودي للمعتقدات الدينية؛ بينما يقدِّم في البعد التأسيسي آلية المغايرة كبديلٍ منهجي عن المماثلة. إلا أنَّ المغايرة عنده مصحوبة باعتبارٍ قيمي، يؤول في مختلف لحظات اشتغالها إلىٰ الحرص علىٰ تحقيق الإعلاء في مقابل الإسفاف الذي يراه مورس في آلية المماثلة.

فلنبيِّن بإيجاز، ملامح هذا التعارض في آلية التفكير، قبل بحث الناتج عنها.

١-١-١ كزينوفان ناقدًا آلية المماثلة المنتهجة في بناء مفهوم الإله/الـ «ثيوس» في الميثولوجيا الإغريقية.

رفض كزينوفان التمثلات الدينية المتداولة في المتن الميثولوجي الإغريقي، وقال بأنها نتاجُ تفكيرٍ بشريٍّ **إسقاطيّ، خلع علىٰ الإله المواصفات البشرية؛ فآل به إلىٰ كائنٍ هابط حتىٰ في قيمه الأخلاقية**. هكذا يمكن أن نوجز الشذرات الخمس (ب١١، وب١٢، وب١٤، وب١٥، وب١٦).

فلنفصِّل:

يقول كزينوفان في **الشذرة** (ب١٤) -التي حفظها لنا كليمون الإسكندري- بأنَّ الفانين يعتقدون أنَّ الآلهة تولد كما يولدون، ولها حواس كما لهم، وأن لها صوتًا وجسدًا مثلما لهم[١].

ويقول في الشذرة **الخامسة عشرة** (ب١٥) بأنَّه لو كانت للثيران والأسود والخيول أيدٌ تستطيع الرسم كما البشر، لرسمت الآلهة علىٰ شاكلة جسومها، أي إنَّ الخيول سترسم الآلهة خيولًا، والثيران سترسمها ثيرانًا[٢]. **ودليله علىٰ حتمية اشتغال آلية المماثلة** هو ما بيَّنه في **الشذرة** (ب١٦)؛ حيث قال بأنَّ الإثيوبيين يرسمون آلهتهم سودًا

---

(١) B14: "But mortals suppose that the gods are born, have human clothing, and voice، and bodily form". Clement, Miscellanies 5.109.

(٢) B15: "If horses had hands, or oxen or lions, or if they could draw with their hands and produce works as men do, then horses would draw figures of gods like horses, and oxen like oxen, and each would render the bodies to be of the same frame that each of them have". Clement, Miscellanies 5.11

فطس الأنوف، والتراقيين the Thracians يرسمونهم بعيون زرق وشعور حمر[1].

واشتغال آلية المماثلة التي تقوم بإسقاط الصفات الذاتية على الألوهية يراها كزينوفان قد آلت بفاعل المماثلة إلى وسم الألوهية بمواصفات مخجلة، وهو ما يشير إليه في الشذرتين (ب١١) و(ب١٢)، اللتين رواهما سكستوس أمبيريقوس؛ حيث انتقد -أي كزينوفان- هوميروس وهيزيود، بسبب كونهما «نسبا إلى الآلهة كل ما هو مُخجل»؛ مؤكدًا في الشذرة (ب١١)[2] أنهما «في الأغلب» ينسبان للآلهة أفعالًا إجرامية مثل «السرقة والزنا والكذب». وهي الإشارة ذاتها[3] التي تتكرر في الشذرة (ب١٢)[4].

---

(١) B16: "Ethiopians say that their gods are snub-nosed and dark, Thracians, that theirs are grey-eyed and red-haired".

Clement, Miscellanies 7.22

ولعل اختيار كزينوفان لإثيوبيا وتراقيا، كان مقصودًا لتحقيق التعميم؛ حيث إن المرأى الجغرافي لليونان في زمنه، كانت فيه إثيوبيا أبعد أرض نحو الجنوب، وتراقيا أبعدها في اتجاه الشمال؛ فيكون انتقاؤه للإثيوبيين والتراقيين مقصودًا لتوكيد شمول قانون التفكير في مسألة الألوهية، أي قانون المماثلة على كل شعوب الأرض.

(٢) Xénophane, B 11 D.-K.: "Both Homer and Hesiod have ascribed to the gods all deeds which among men are matters of reproach and blame: thieving, adultery, and deceiving one another. Â Sextus Empiricus, Against the Mathematicians 9.193

(٣) تتشابه الشذرتان (ب١١) و(ب ١٢) في الدلالة، وكذا في بعض الألفاظ إلى درجة أنَّ ويشموث C. Wachsmuth اقترح أن تُدمج الشذرتان في شذرة واحدة. انظر:

Daniel Babut, Xénophane critique des poètes, In: Parerga. Choix d'articles de Daniel Babut (1974-1994). Lyon: Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 1994. p85.

غير أنني لا أعتقد بأن الأمر يتعلق بشذرةٍ واحدة أخطأ القدماء في تجزئتها، على نحو ما زعم ويشموث؛ أجل إنَّ المعنى واحد وهو نقد هوميروس وهيزيود لنسبتهما الصفات اللا أخلاقية إلى الآلهة، لكن عملية دمج الشذرتين لا تتحقق إلا بحذف بعض الألفاظ؛ حتى لا يحدث التكرار. لكن وجود تلك الألفاظ المكررة هو في تقديرنا دليل على أن المعطى شذرتان اثنتان لا واحدة. وتكرارهما مستساغ، إذا وضعنا في الاعتبار أنَّ الأمر يتعلق بمقاطع شعرية قيلت في مناسبات متفرقة. ومن ثمَّ فالفرض الأقوم هو أن تينك الشذرتين كانتا في مقطعين متفرقين، مما يبرر حدوث ذلك التكرار في المعنى وفي بعض الدوال. وليس هذا هو التكرار الوحيد في المحصول الشذري الكزينوفاني، بل إن الشذرتين (ب٢٩) و(ب ٣٣) متشابهتان في الموضوع والملفوظ أيضًا.

(٤) Xénophane,?12 D.-K. "... as they sang of many illicit acts of the gods thieving, adultery, and deceiving one another".

Sextus Empiricus, Against the Mathematicians 1.289

وعليه؛ فإنَّ التفكير الميثولوجي لم يقتصر علىٰ إجراء المماثلة، بل تجاوزها إلىٰ الإسفاف أيضًا بما نسبه للألوهية من سافل القيم.

وهكذا يتضح أن تفكير كزينوفان يتجاوز نقد صورة الألوهية إلىٰ الكشف عن الآلية النفسية والعقلية -أي الإسقاط الناتج عن استعمال آلية المماثلة- التي رسمت تلك الصورة. وإيغالًا في توكيد تلك الآلية يشير في **الشذرة (ب١٥) إلىٰ أنَّه لو كان ذاك الذي يقوم بالإسقاط غير الأنا الإنساني، أي كائن حيواني، فإنَّ حصيلة صورة الألوهية ستكون مماثلة لصور الكينونة الحيوانية!**

ومن ثَمَّ؛ فإن الوسومات التي ألصقت بالألوهية، عند هيزيود وهوميروس، ليست حقيقية.

وإذا كانت آلية التفكير في صورة الألوهية اشتغلت بمنهج المماثلة، فكان ذاك هو سبب قصور مدىٰ النظر اللاهوتي عند هوميروس وهيزيود؛ فإن البديل هو **مجاوزة هذا القصور المنهجي بتغيير نهج التفكير، أي بدل منهج المماثلة، يدعو كزينوفان إلىٰ اعتماد منهج المغايرة.**

فما محصول اشتغال هذا النهج البديل؟

١-١-٢ في بيان حاصل اشتغال آلية الإعلاء في بناء مفهوم الإله/الـ: «ثيوس» عند كزينوفان.

إذا طلبنا التوصيفات البديلة التي خلعها كزينوفان علىٰ الإله، سنلحظ أن الفلاسفة والدوكسوغرافيين القدماء ينسبون له القول بمجموعة من المواصفات، **فهو أزلي** حسب هيبوليت، **وغير محدث** حسب شيشرون، وسمبليقيوس.

كما توسع سمبليقيوس في بيان دلالة الإله في فلسفة كزينوفان، فقال بأن هذا الأخير كان يرىٰ هذا الواحد هو الله، **وأنَّه واحد**؛ لأنَّه الأعظم والأكبر. واستدلالًا علىٰ وحدانيته يقول بأن وجود غيره، معناه أن العظمة «ينبغي أن تكون مقسمةً بينه وبين غيره بالتساوي». والحال أنَّ الله هو أعظم «وأكبر من كل قوة»، ومن ثمَّ؛ فهو واحد. وينتهي سمبليقيوس في شرحه للشذرة المستمدة من ثيوفراسطوس، **إلىٰ أنَّ التصور الكزينوفاني ينتهي إلىٰ استحالة وجود آلهة أخرىٰ إلىٰ جانب الواحد.**

بمعنىٰ أن نفي تعددية الآلهة مؤسسٌ علىٰ ماهية الألوهية بوصفها كمالًا وقداسة؛ وأنَّ القول بوجود تعدد في الآلهة هو خدش لتلك الصفة ومناقض لها.

كما إنَّ الاله لا يمكن أن يكون محدَثًا ولا يمكن تصور فنائه أيضًا؛ بل إنَّ مفهوم التولد (الحدوث) ذاته -وفق شرح سمبليقيوس- لا ينطبق علىٰ الله. ولبيان ذلك يتوسع سمبليقيوس في الاستدلال؛ فيقول بأنَّ من يولد لا بدَّ أن يولد إما من مثيلٍ له، أو من مختلف عنه. والحال أنَّ المثيل لا يمكن أن يؤدي هذا الدور لمن يماثله؛ لأنَّه ليس ثمة سبب معقول لأن يكون أحدهما هو الوالد والثاني هو المولود. ومن ناحية أخرىٰ، فإنَّ تولده من المختلف عنه محال؛ لأنَّه لن يتولد عما ليس هو.

وهكذا قدَّم كزينوفان -حسب شرح سمبليقيوس- بديلًا تصوريًّا مغايرًا؛ فاستبدل بآلهة الأولمب الكثيرة والمتعددة «إلهًا واحدًا» يصفه في **الشذرة (ب٢٣)**؛ التي يرويها كليمون الإسكندري[١] بأنَّه «**يعلو علىٰ كل الآلهة والبشر**»، وأنَّه «**لا يشبه الفانين في الصورة ولا في الفكر**»[٢]. وتضيف **الشذرة (ب٢٤)** التي يرويها سكستوس أمبيريقوس: «**إنَّه يرىٰ ككل، ويفكر ككل، ويسمع ككل**»[٣].

---

(١) معلوم أن كليمون الإسكندري يتأول المفاهيم الدينية للفلاسفة اليونانيين في سياق وجود تأثير سابق من الثقافة الدينية العبرية.

(٢) (B23) "One god, greatest among gods and men, not at all like mortals in form or thought".

Clement Miscellanies, 5.109.

Clément d'Alexandrie, Miscellanies V XIV 109. 1-3

(٣) (B24) ... whole [he] sees, whole]he[thinks, and whole [he] hears.Sextus Empiricus, Against the Mathematicians 9.144.

وهذه الشذرة نلقاها مروية عند ديوجين اللايرسي مع حذف الفكر وإضافة نفي التنفس(!) حيث ينسب اللايرسي لكزينوفان تصورًا يقول بأن: «الكائن الإلهي ذو شكل دائري، وليس له أي شبه بالإنسان، إنه يرىٰ ككل، ويسمع ككل، مع أنه لا يتنفس».

Diogène, Vies, IX, 19.

وتثير هذه الإضافة استشكالًا كبيرًا؛ إذ ما المقصود بأن كزينوفان وصف الإله بالسمع والرؤية ونفىٰ عنه التنفس؟ لا يبعد أن يكون نفي التنفس عن الإله نقدًا للنزوع الأنثروبومورفي، الذي يفيد ممايزة الإله عن الكائنات التي ترتهن حياتها بالتنفس، وتسمع بأداة محددة للسمع، وتفكر بأداة محددة، بينما الإله خالد أزلي غير مرهون وجوده بالتنفس، كما إنه مغاير في الفكر والسمع لما هو معهود في الكائن الإنساني.

كما إنَّ كزينوفان، مع نفيه صفة اللانهاية عن الإله، فإنَّه لا ينسب له صفة النهاية أو المحدودية، بل يقول -حسب الوارد عند سمبليقيوس- إنَّ «الواحد ليس محدودًا، ولا هو لا نهائي»[١].

لكن ثمة في دوكسوغرافيا ما قبل سمبليقيوس تأويل مغاير، حيث يرىٰ الإسكندر الأفروديسي أن كزينوفان قال بمحدودية الإله، ومستند استدلاله هو أن فيلسوف كولوفون شبَّه شكل الإله بالدائرة. وهذا التوصيف منسوب إلىٰ الإسكندر الأفروديسي عن طريق نيقولا الدمشقي[٢]، كما نجده حاضرًا في بعض النصوص الدوكسوغرافية الأخرىٰ.

وقد كان **أرسطو** قد ذهب في متن الميتافيزيقا[٣] إلىٰ أنَّ السؤال (هل قال كزينوفان بأنَّ الإله محدود أم لا نهائي؟)، هو **سؤال عالق** ليس عند فيلسوف كولوفون جواب حاسم وواضح في شأنه؛ **بينما نسب تلميذه ثيوفراسطوس لكزينوفان القول بأنَّ الإله ذو شكلٍ دائري، وأنه محدود.**

وقد افترض أرييه فينكلبرج Aryeh Finkelberg بأن سبب ورود هذا التصور عند ثيوفراسطوس[٤] قد يكون راجعًا إلىٰ أن هذا الأخير لم يقتصر علىٰ الجانب اللاهوتي من فلسفة كزينوفان؛ بل تعمَّق في درس الجانب الكوسمولوجي، ولما وجد فيه وصفًا للكون بأنه «محدود أو دائري . . . ولما وجد أن الكون والإله حسب كزينوفان واحد»[٥]؛ فقد نقل هذا التوصيف وخلعه علىٰ الإله أيضًا.

لكنَّنا **لا نرىٰ هذا الرأي**؛ إذ إن الزعم بأن كزينوفان، في تصوره الكوسمولوجي، **قدَّم الكون بوصفه دائرةً، زعمٌ لا سند له في الشذرات**، بل يمكن أن نجد فيها عكسه

---

(١) بمراجعة مواقف الدوكسوغرافيين القدماء يصح القول بأنَّ هذا الوصف بأن الإله ليس محدودًا ولا هو لا نهائي ينفرد به سمبليقيوس وحده!

(٢) ليس في منطوق الشذرات الكزينوفانية توصيف صريح لشكل الإله بالدائرية.

(٣) Aristote, Métaphysique. 986 b22.

(٤) ذاك مجرد افتراض حسب أرييه؛ حيث نراه يشكك حتىٰ في صدقية نسب هذا التصور إلىٰ ثيوفراسطوس.

(٥) Aryeh Finkelberg, Studies in Xenophanes, Harvard Studies in Classical Philology, Vol. 93 (1990), p122.

بالضبط، حيث إنَّ صورة الكون كما تقدمها **الشذرة** (ب٢٨)[١] لا تفيد وسمه بالدائرية.

ولكن إذا استبعدنا التوثيق الدوكسوغرافي؛ فإن توصيف الإله بالدائرة عند كزينوفان ينسبه إليه **المتن المنحول إلىٰ أرسطو، أقصد «في ميليسوس، كزينوفان، جورجياس»**؛ فهل يدل ذلك علىٰ أن فيلسوف كولوفون أراد بالدائرية[٢] معنىٰ المحدودية؟

لا ينفي **سمبليقبوس** هذا الوسم الدائري لشكل الإله، ولكنه لا يراه دليلًا علىٰ التسييج والحدِّ. وذلك خلافًا لشرح **الإسكندر الأفروديسي** الذي يرىٰ أن كزينوفان يرىٰ الإله محدودًا في كيانه[٣].

وقد وازنَّا بين الرأيين فانتهينا إلىٰ رفضهما معا؛ لسببين اثنين:

أولهما: أنَّنا نرجّح أنَّ توصيف الإله بالدائرية ليس موثوق النسبة إلىٰ كزينوفان.

وثانيهما: أنَّه حتىٰ إذا افترضنا موثوقيته، فإننا هنا **نرجح مذهب سمبليقيوس ضدًّا علىٰ تأويل الإسكندر الأفرودبسي**. أي إنَّ التوصيف الدائري للإله محصولُ تمثُّلٍ لفكرة التقديس الإغريقي لشكل الدائرة. ومن ثَمَّ؛ فإننا **لا نختزل دلالة ذلك الشكل في ما اختزلته فيه قراءة الإسكندر الأفروديسي، التي تأولت الدائرية بمعنىٰ المحدودية، بل نتأول الشكل الدائري كدالٍ علىٰ الكمال والقداسة**[٤].

ومن خلال **(الشذرة ب٢٥)**، يتبيَّن لنا أنَّ الإله في فلسفة كزينوفان **علة محركة**، بيد أنَّه لا يحرك الكون **بفعلٍ جسدي**، بل **بفعلٍ عقلي**[٥]. وهنا نرىٰ أيضًا اشتغال آلية

(١) (B28): "The earth's upper limit is seen here at our feet، touching the air. But the lower part goes down without limit".

(Achilles Tatius, Introduction to the Phaenomena of Aratus 4.34.11)

(٢) نعتمد هذا التوصيف الذي قدَّمه الإسكندر الأفروديسي علىٰ سبيل الفرض، وسنبيِّن لاحقًا أنه ليس له سند صريح في منطوق الشذرات.

(٣) بالإضافة إلىٰ الإسكندر، نجد سكستوس أمبيريقوس وهيبوليت يقولون هم أيضًا بأن كزينوفان قال بمحدودية الإله.

(٤) سنوسع القول في ذلك عند دراستنا لمسألة نفي التمايز بين الإله والوجود الطبيعي عند كزينوفان.

(٥) B25, Simplicius, Commentary on the Physics 22.26-23.20

المغايرة، حيث لم يقدّم كزينوفان فعل التحريك الألوهي بذات ما يشاهد في فعل التحريك الحيواني أو البشري، أي التحريك بفعل احتكاك الأجسام وتدافعها؛ بل يحرص علىٰ القول بأنَّ التحريك يتم بفعلٍ عقلي.

لكن في مقابل هذه المواصفات المتغايرة مع الوسومات البشرية، نرىٰ أيضًا أنَّ كزينوفان يخلع علىٰ الألوهية صفات أخرىٰ ليست غريبةً كليًّا عن المواصفات البشرية. ومثال ذلك أنَّه **يصف الإله في الشذرة (ب٢٤) بالرؤية والفكر والسماع**[1].

فهل يصح أن نقول إنَّ في ذلك التوصيف حضورًا صريحًا لآلية المماثلة وفعل الإسقاط؟!

لا يدعو كزينوفان إلىٰ إجراء منهج المغايرة فقط؛ بل لا بدَّ من إسناد لحاظ المغايرة بلحاظ الإعلاء؛ حتىٰ لا ينسب للإله من المواصفات ما يكون حطًّا من قيمته السامية. ولذا؛ حتىٰ **في تلك المواصفات البديلة التي يخلعها علىٰ الإله، نلحظه حريصًا علىٰ تمييز الصفة الإلهية عن الصفة البشرية**. فعندما ينسب إلىٰ الإله صفة الفكر يحرص علىٰ توكيد مغايرته للفكر البشري؛ وذاك **واضح وصريح في منطوق الشذرة (ب٢٥)، وكذا في الشذرة (ب٢٣) التي يعلن فيها تمايز الإله قائلًا بأنه «لا يشبه الفانين في الصورة ولا في الفكر»**[2]. وبذلك؛ فالمغايرة -كما أسلفنا القول- مشروطة عند فيلسوف كولوفون بلحاظٍ يحايثها ويوجهها، هو لحاظ الإعلاء، الذي يبدو عنده مشدودًا إلىٰ فكرة الكمال التي يخلعها علىٰ الألوهية.

وبهذا يتبيَّن أن بين **تينك اللحظتين المنهجيتين تمايزًا، ومن ثَمَّ فحتىٰ لو وسمناه بالإسقاط فهو يختلف عن الإسقاط الذي انتهجه هوميروس وهيزيود؛ حيث ترتبط الصفة بميسم الإعلاء، وكأنَّه بذلك يبرر مشروعية إسقاطها علىٰ الألوهية.**

وبعد الإيضاح السابق، ننتقل الآن إلىٰ سؤالٍ يخص مدىٰ ذاك النقد الذي وجَّهه

---

(١) B 24, Sextus Empiricus, Against the Mathematicians IX 1 44.

(٢) (B23) "One god, greatest among gods and men, not at all like mortals in form or thought".

Clement, Miscellanies, 5.109.

Clément d'Alexandrie, Miscellanies V XIV 109. 1-3

كزينوفان إلىٰ الميثولوجيا الإغريقية، وهو:

هل كان مشروع كزينوفان نقدًا إبداليًّا؟

هل كان يقصد بنقده ذاك استبدال المعتقد الديني السائد، أم إصلاح بعض ملامحه فقط؟

تأوَّل كثير من الشراح المعاصرين المشروع الفلسفي لكزينوفان بطريقةٍ تؤول إلىٰ أنَّه كان يبتغي أن يستبدل بالآلهة الأولمبية الأنثربومورفية لاهوته غير الأنثروبومورفي. وقد أشرنا من قبل إلىٰ أن هذا التصور المحدد لمشروع كزينوفان كاستبدالٍ عقدي هو ما قال به جمع من الشراح[١] مثل إدوارد زيلر Eduard Zeller[٢]، وفرانكل FRANKEL[٣]، وغوتري Guthrie[٤] ومرسيا إلياد Mircea Eliade[٥].

لكن في المقابل هناك من زعم عكس ذلك:

منهم ج.هـ.**ليشير** J. H. Lesher الذي يرىٰ أن كزينوفان لم يقصد تغيير المعتقدات الإغريقية، ولم يقصد نفي التعدد؛ بل **قصد فقط تصحيح بعض الأفكار الشعبية حول طبيعة وأدوار الآلهة**[٦]. وفي السياق ذاته ثمة مَن يذهب إلىٰ حدِّ القول بأن الملاحظات التي قدَّمها كزينوفان لم يكن القصد منها استبدال المعتقدات الدينية الإغريقية، بل مجرد نقد لبعض المواصفات الأخلاقية التي خلعها الشعراء علىٰ الآلهة. وأعني بالقائل **ميكائيل إزينشتاد**، الذي يزعم أن في نصوص كزينوفان ما يفيد

---

(١) لا نقصد أن إدوارد زيلر، وفرانكل٦، وغوتري، ومرسيا إلياد متفقون في ماهية التصور اللاهوتي الكزينوفاني؛ بل إنَّ جمعهم هنا حاصل من كونهم ركزوا علىٰ البعد النقدي الإبدالي الذي قدَّمه كزينوفان ضدًا علىٰ المعتقدات الإغريقية.

(٢) Eduard Zeller.A History of Greek Philosophy, ibid, pp 558-559

(٣) H. FRANKEL, Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums, 2nd ed., Munich 1962, 376.cité in Michael Eisenstadt, ibidem.

(٤) Guthrie, A History of Greek Philosophy, ibid, p370.

(٥) Mircea Eliade, Geschichte der Religioesen Ideen, Vol.II, Freiburg, Herder 1979, p407. cité in Michael Eisenstadt, Xenophanes' Proposed Reform, ibid, p142.

(٦) J. H. Lesher, 'A Systematic Xenophanes?' in Studies in Philosophy and the History of Philosophy (CUA Press, 2009).

بأنه «كان يقبل بالاعتقاد في الآلهة الأولمبية»[١]. أما نصوصه الشذرية التي انتقد فيها هوميروس وهيزيود؛ فليست -حسب إزينشتاد- «نقدًا للنزعة الدينية الأنثربومورفية»، بل مجرد «**نقد أخلاقي**». ومستنده في الاستدلال، هو أن رؤية كزينوفان للدين تقوم علىٰ رؤية «**إجرائية**»[٢]، تُعايِر المعتقد بمدىٰ الفائدة التي يسديها للمجتمع، ومن ثَمَّ ما كان لكزينوفان أن يستبدل بالمعتقد الإغريقي معتقده؛ لأنَّه هو نفسه قال بأنَّ الإله لا يمكن أن نعرفه. وما يؤكد ذلك حسب إزينشتاد هو أنَّ صورة الإله التي قدَّمها كزينوفان في الشذرات الأربع أي (ب٢٣)، (ب٢٤)، (ب٢٥)، و(ب٢٦)، هي صورة إلهٍ غير معروف الملامح، علىٰ عكس آلهة المعتقدات الشعبية التي يُصَلَّىٰ باسمها، ومن ثَمَّ **لا يصلح إله كزينوفان لأن يكون بديلًا؛ إذ لن يحقق أي وظيفة عملية بهذا الاستبدال**[٣].

وهكذا ينتهي **إزينشتاد** إلىٰ أنَّه بدل تلك الرؤىٰ القائلة بأنَّ كزينوفان كان يقدِّم مشروع إصلاحٍ دينيٍّ جذريّ، **يجب القول بأنَّ فيلسوف كولوفون كان يقبل بالآلهة الإغريقية، ولم يرفض سوىٰ تلك الصفات اللا أخلاقية التي نعتت بها في الأشعار الهوميرية والهيزيودية.**

لكن هذا النقد الذي قدَّمه إزينشتاد لا نرىٰ له ملمحًا استدلاليًا؛ فتعداده للشذرات نراه تعدادًا رياضيًّا انتقائيًّا، أكثر منه دراسة مستقصية ومتأنية لمنطوق تلك الشذرات؛ كما إنَّ قوله بأن كزينوفان لم ينتقد الميثولوجيا الإغريقية إلا نقدًا أخلاقيًّا نراه قولًا مختلًا؛ إذ نلحظ أنَّه **لم يدقق النظر في حيثيات عديدة واردة في تلك الشذرات تقدِّم وسومات للإله مغايرة للثيولوجيا الإغريقية**، تؤكد أنَّ كزينوفان لم يقتصر علىٰ نقد المواصفات اللا أخلاقية، بل تجاوز ذلك إلىٰ نقد التصور الديني ذاته في تمثلاته العقدية.

وإذ نرفض تأويل إزينشتاد، نرفض **أيضًا تأويل دانييل بابوت** Daniel Babut الذي يذهب إلىٰ حدِّ الزعم بأن كزينوفان لا ينتقد الإسقاط الأنثربومورفي، بل إنَّ نقده

---

(١) Michael Eisenstadt, Xenophanes' Proposed Reform, ibid, p.143.

(٢) Michael Eisenstadt, ibid, p.147.

(٣) Michael Eisenstadt, ibid, p.149.

للتمثلات اللاهوتية الإغريقية «نقد اجتماعيّ»، لا يطالب به إلا أن تقدم الآلهة على نحوٍ «منسجم مع القوانين»[1]، التي تنظم المجتمع البشري، من تحريم الخيانة والسرقة وغيرها. أي إنَّ **كزينوفان حسب زعم بابوت هو ممارس للنزوع الأنثربومورفي، لا ناف له، بدعوىٰ أنه قارب سلوك الألوهية وفق تشريعات المدينة!**

وعلة رفضنا لهذا التأويل هي أنَّه لا يقل اختلالًا عن الذي سبقه؛ حيث لا نجد كزينوفان في أي شذرة من شذراته يستند علىٰ القانون الاجتماعي لنقد السلوك الألوهي. ومن ثمَّ فتأويل بابوت هو إسقاط لا استنطاق للنص الشذري. هذا وإن كنَّا لا ننفي جواز التفسير السوسيو- سياسي الرابط بين تطور فكرة العدالة في الواقع الاجتماعي الإغريقي، وانعكاس ذلك نظريًا في استدخال ذات الفكرة في مملكة الألوهية بنقد ميثولوجيا هوميروس. لكن مع هذا الجواز لا نقول بقصر الرؤية علىٰ هذا اللحاظ السوسيولوجي؛ فصورة كزينوفان للألوهية تخالف التصور الإغريقي **مخالفةً جوهرية**؛ حيث يقدم الإله في بعض الشذرات ككائنٍ بلا تجسيم عضويٍّ جسديّ، بينما آلهة الإغريق مرسومة علىٰ مقاس الجسد الإنساني. كما يُقدمه بوصفه يعلم كل شيء، بينما آلهة الإغريق تخفىٰ عليها أشياء كثيرة وأحيانًا أشياء تخصها هي بالذات. وقِس علىٰ هذا فوارق أخرىٰ تُظهر أنَّ مفهوم الألوهية في الفلسفة الكزينوفانية ذو خصوصيةٍ دلالية متمايزة عن السائد الديني الميثولوجي، لا يمكن تفسيرها بمجرد استحضار تطور فكرة العدالة في الواقع الاجتماعي الإغريقي.

---

(١) Daniel Babut, Xénophane critique des poètes, ibid .p90.

- ٢ -

هل قال كزينوفان بواحدية الإله؟

ثمة سؤال بقي عالقًا في المسطور أعلاه؛ حيث لم نتناوله بالبحث، وهو:

هل استطاع كزينوفان أن يفارق السائد العقدي في زمنه، فينفي فكرة التعددية ويقول بواحدية الإله، أم إنَّ موقفه مقارب للصورة التراتبية لآلهة الأولمب؛ بمعنىٰ أنَّه كان **يعتقد بوجود إلهٍ أعظم، بجوار آلهة أخرىٰ أقل منه مكانة ونفوذًا؟**

ومسوغ هذا الاستفهام آتٍ من حيثيتين اثنتين:

- **أولاهما** أنَّ السياق الثقافي الإغريقي أكثر السياقات الثقافية احتفاء واعتقادًا بتعدد الآلهة. ومن ثَمَّ؛ فالخروج «الجذري» عن هذا السياق وخرق ذاك العرف الثقافي السائد، ومجاوزته مجاوزة جذرية؛ أمر يستوجب التأنِّي في الحكم بوقوعه فعليًا.

- **والثانية** أنَّ المسألة ليست محلَّ إجماعٍ لدىٰ الشراح؛ حيث نلحظ أنَّ كثيرًا من مؤرخي الفكر يذهب إلىٰ القول بأنَّ فيلسوف كولوفون لا يستبعد تعدد الآلهة.

فلنبحث المسألة بشيءٍ من التأنِّي:

إذا كان وفيلاموفيتز Wilamowitz ذهب إلىٰ حدِّ القول بأنَّ كزينوفان هو: «**الموحِّد الحقيقي الوحيد الذي ظهر علىٰ وجه الأرض**»[(١)]، فإن هذا المقول الواثق الجازم ليس محلَّ اتفاقٍ بين الباحثين. فعند جومبرز مثلًا نقرأ بأنَّ كزينوفان يقول بتعددية الآلهة مع وجود إلهٍ أعظم فوقها جميعها؛ ومستنده في الاستدلال علىٰ ذلك «أقوال الفيلسوف نفسه»[(٢)].

---

(١) Wilamowitz, nGriechische Literatur, p. 38. Cité par John Burnet, Early Greek Philosophy, ibid, p142

(٢) Gomperz, Theodor. Les penseurs de la Gr,ce, t1, ibid, p173

وليس جومبرز بدعًا؛ بل ثمة كثير ممن ينحو النحو ذاته؛ فيقول بأنَّ كزينوفان كان يعتقد بتعدد الآلهة، مستدلًا **بالشذرتين (ب٢٣) و(ب١٨)**، اللتين يستفاد من دوالهما أنَّ فيلسوف كولوفون استعمل لفظ الآلهة بالجمع في سياق الاعتراف لا النفي. كما إنَّ **الشذرة (ب١)** تطرح مشكلًا حقيقيًا أمام كل تأويل توحيدي؛ حيث إنَّ منطوق آخر عبارة فيها يشير إلىٰ وجوب «تعظيم الآلهة»[١]. ومن ثَمَّ من حق المعترض علىٰ نسبة فكرة التوحيد إلىٰ كزينوفان، أن يقول بأنَّ **ورود لفظ الألوهية في تلك الشذرات الثلاث بصيغة الجمع لا الإفراد، دليلٌ علىٰ التعدد، وطعن صريح لكل تأويل توحيدي.**

كما للمعترض أن يقول أيضًا إنَّ حتىٰ **كلام كزينوفان عن الإله بالمفرد يحتمل أنَّه لا يفيد القول بالتوحيد؛ إذ ليس ثمة مانع من أن يكون ذاك القول مندرجًا ضمن تصور تعددي تراتبي يصرح بوجود آلهة أخرىٰ أقل مكانة من الإله الأعظم**؛ خاصة وأن هذا التمثل موجود أيضًا في المعتقد الديني الإغريقي، حيث **يحتل زوس** مكانةً أرفع من غيره من الآلهة.

وهذا التأويل وجدناه معتمدًا من قبل أحد كبار الباحثين في فلسفة الدين، أعني **فرن يبجر** Werner Jaeger[٢]، الذي يقول بأنَّ كزينوفان اعتقد بوجود آلهة متعددة مع وجود إلهٍ واحد أعلىٰ مرتبة منها. كما يذهب **ليشير** Lesher[٣] في منحىٰ مقاربٍ؛ إذ يخلص هو أيضًا إلىٰ أنَّ فيلسوف كولوفون لا ينفي تعدد الآلهة. وهو الموقف ذاته الذي نلحظه عند إزينشتاد، **ودانييل بابوت** Daniel Babut وعددٍ غير قليل من أبرز الباحثين المعاصرين.

لكنَّنا لا نأخذ بهذا التأويل رغم وساعة تداوله اليوم، كما إنَّ تلك الشذرات التي

---

(١) B1: "... but it is good always to have high regard for the gods".

Athenaeus, Scholars at Dinner 11.462c

(٢) Jaeger, Theology of early greek philosophers, Oxford, The Clarendon press, 1960, p44.

(٣) J. H. Lesher: Xenophanes of Colophon. Fragments, a Text and Translation with a Commentary. (Phoenix Supplementary Vol. XXX, Presocratics Vol. IV). University of Toronto Press, Toronto, 1992.

اعتُمدت دليلًا علىٰ التعدد، نرىٰ إمكان تأويلها علىٰ خلاف ذلك:

فالشذرة (ب٢٣) التي يرد فيها لفظ الآلهة بالجمع يمكن تأويلها كشذرةٍ توحيدية؛ لأنَّ مبتدأها صريح في التوكيد علىٰ وجود «إله واحد».

أما منتهىٰ **الشذرة** (ب١) الذي يقول فيه كزينوفان بوجوب «تعظيم الآلهة»؛ فلا نراه عائقًا دلاليًا؛ لأنَّ مدلول الشذرة في تقديرنا هو نقد طريقة التفكير الهوميري في الألوهية، أي نقد النزوع الأنثربومورفي الذي بلغ إلىٰ حدِّ نسبة «ما هو مخجل» إلىٰ الآلهة، ومن ثمَّ يكون معنىٰ وجوب التعظيم هو مناداة بتغيير طريقة التفكير في الألوهية.

ويمكن إسناد التأويل السابق باستحضار **الشذرة** (ب٢٦) المروية عند سمبليقيوس؛ حيث يتبدَّىٰ كزينوفان فيلسوفًا يقول بوجود إلهٍ واحد متفرد في خصائصه[١].

كما نجد في **الدوكسوغرافيا والشروح الفلسفية القديمة** سندًا داعمًا يؤكد تأويل الفلسفة الكزينوفانية بوصفها **فلسفة دينية توحيدية**. ففي متن الميتافيزيقا[٢]، يدرج **أرسطو** كزينوفان مع برمنيد وميليسوس بوصفهم جميعًا من الفلاسفة **القائلين بوجود الواحد ونفي التعدد والكثرة**؛ وفي موضع آخر من متن الميتافيزيقا[٣] قدَّم أرسطو

(١) المقصود بتفرده في الخصائص توصيف الشذرة (ب٢٦) للإله بالثبات وعدم الحركة.

B26: "... always [he] remains in the same [state], changing not at all, nor is it fitting that [he] come and go to different places at different times".

Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics 23.10

صحيح أنَّ ثمة اختلافًا في مسألة ثبات الإله عند كزينوفان؛ حيث إن النصوص الدوكسوغرافية تقدِّم تصورين متباينين، أي القول بثباته، والقول بلا ثباته ولا حركته أيضًا. كما تقدِّم تصورًا آخر، ينسب للإله نوعًا من الحركة، وهو ما يؤسس إشكالية دلالية، انظر للتوسع:

Ramnoux ClÕmence. Sur un monothéisme grec. In: Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série, Tome 82, N054, 1984., p194.

لكن هذا لا يطعن في استدلالنا بالشذرة (ب٢٦) علىٰ تفرد الإله في الخصائص؛ إذ حتىٰ ما يعارضها في الدوكسوغرافيا القديمة يفيد التفرد أيضًا ولا ينفيه. أما مسألة الثبات والحركة؛ فسنعالجها عند بحث توصيف الإله بالدائرية.

(٢) Metaph. 986b10-987a

(٣) يقول أرسطو في متن الميتافيزيقا: «إن كزينوفان هو أول من دعىٰ إلىٰ مذهب الوحدة».

Aristotel: "Xenophanes, who was the first of these to preach monism" Metaphysics 1.5 986b10-25

كزينوفان بوصفه أول الفلاسفة الإيليين القائلين بالوحدة. وفي **المتن المنحول إلىٰ أرسطو** المعنون بـ«في ميليسوس، كزينوفان، جورجياس»، نجد تصورًا مبنيًّا علىٰ فكرة مفهوم الإله عند كزينوفان بوصفه الإله الأكبر والأعظم[1]، علىٰ نحوٍ يؤول إلىٰ القول بالتوحيد. ومما يمكن أن يُسند به هذا الموقف أيضًا، أنَّ أفلاطون يقدِّم في محاورة «**السوفسطائي**»[2] ما يفيد القول بأنَّ كزينوفان فيلسوفٌ موحِّد. كما نجد عند المتأخرين من الدوكسوغرافيين توكيدًا علىٰ حضور فكرة التوحيد عند كزينوفان، ويمكن أن نمثِّل علىٰ ذلك **بهيبوليت**[3] **وشيشرون**[4].

وبالاستناد علىٰ ما سبق؛ فإنَّ استفهامًا مشروعًا يجب علىٰ القائلين بأن كزينوفان يعتقد بالتعدد، أن يجيبوا عنه وهو:

كيف انساقت كل تلك القراءات الفلسفية القديمة إلىٰ تقديم كزينوفان بوصفه فيلسوف التوحيد؟

لكن إذا أمكننا إشهار سلطة أرسطو والتقليد الفلسفي والدوكسوغرافي القديم ضدًّا علىٰ التأويل المعاصر، وإذا أمكننا بسهولة رد ارتكاز المعاصرين علىٰ الشذرتين (ب٢٣) و(ب١) بتأويلهما تأويلًا توحيديًّا لا تعدديًّا؛ فكيف يمكن أن نتخطىٰ الشذرة (ب١٨)؟

نعترف أنَّ الشذرة (ب١٨) المروية عند سطوبي، تستعصي علىٰ التأويل التوحيدي. ومحل الاستعصاء هو استعمال كزينوفان لفظ الآلهة بالجمع، في سياقٍ لا يسمح بأي منفذ مشروع لإدخال التأويل التوحيدي.

لنتأمل منطوق الشذرة:

---

(١) The Pseudo-Aristotelian treatise, On Melissus, Xenophanes, Gorgias:
"And if god is the strongest of all things, he says that it is fitting for god to be one. For if there were two or more, he would no longer be the strongest and best of all thingsfor this is what god and god's nature is: to master and not to be mastered. (3.6.3)

(٢) Platon, Sophist , 242d 6

(٣) Hippolytus, A 33

(٤) Cicero, A34: "all things are one, and this is unchanging, and is god"

«لم توح الآلهة للبشر، في البداية، بكل الأمور الغيبية، ولكن بالبحث ومع مرور الزمن فإنهم سيصلون إلىٰ الأفضل»[1].

فكيف يمكن تجاوز هذا الاعتراض العصيّ؟

إنَّ تأملنا في منطوق الشذرة (ب١٨) جعلنا نستعيد الشذرتين (ب٢٣) و(ب١) من جديدٍ، للبحث عن مسلك آخر غير تطويعهما للاندراج في سلك التأويل التوحيدي. فانتهينا إلىٰ بناء **قاعدة منهجية** لتأويل التناقضات الظاهرة في الشذرات الكزينوفانية؛ حيث خلصنا إلىٰ أنَّ مفتاح فهم مقام الشذرة (ب١٨) وغيرها، هو ترتيبها وفق اللحاظ الزمني، أي **افتراض وجود تطور في فكر كزينوفان**.

فلنوضِّح:

٢-١ في وجوب إعمال النظر التطوري لحل «تناقضات» شذرات كزينوفان

قلنا من قبل إنَّ منطوق الشذرات الكزينوفانية يفصح عن رؤىٰ **متناقضة متنابذة؛ فتنطق حينًا بتعدد الآلهة، وحينًا آخر بالتوحيد، وحينًا ثالثًا بعدم مشروعية القول اللاهوتي من أساسه.**

فكيف السبيل إلىٰ حلِّ إشكال تناقض تلك الرؤىٰ والمواقف؟

ثمة لحاظ لم يكن له للأسف ما يستحقه من تقديرٍ من قبل الباحثين في الدراسات الكزينوفانية، وأعني به **أطروحة كيرن** Kern القائل بأن ثمة صيرورةً في تطور فكر كزينوفان. وقد لاحظت أن المؤرخ الألماني إدوارد زيلر يورد هذا الاحتمال بلمحة وجيزةٍ ضمن هامش من هوامش كتابه عن تاريخ الفلسفة ما قبل السقراطية، ثم ردَّه بالقول بأن «ليس ثمة في الشذرات الكزينوفانية ما يؤكد ذلك»[2].

غير أنَّ هذا الاحتمال الوارد عند زيلر موردًا هامشيًا والمردود بجرة قلم، نراه قمينًا

---

(١) B 18: "By no means did the gods intimate all things to mortals from the beginning, but in time, inquiring, they discover better".

Stobaeus, Anthology I, VIII 2.

(٢) في الهامش رقم ١ في:

Eduard Zeller.A History of Greek Philosophy, ibid, p559

بالتقدير والنظر، بل لا نزعم فقط بأن له في الشذرات ما يؤكده، بل ثمة فيها ما يستوجبه؛ لأنَّ فكرة وجود تمرحل في صيرورة تكوُّن وعي كزينوفان، نراه شرطًا لبناء رؤية أوسع وأقدر علىٰ حل إشكالات الفكر الكزينوفاني.

لنبيِّن ذلك:

إنَّ أول مستندنا في توكيد أطروحة كيرن هو استحضار تلك الفرضية التي أطلقها عام ١٩٣٦ بحث ييجر Jaeger «ثيولوجيا فلاسفة الإغريق الأوائل» (The Theology of the Early Greek Philosophers. The Gifford Lectures)، وأعني بها ما أوردناه في مبحث الشذرات، من أنَّ من المحتمل جدًا أن **كزينوفان لم يكتب متنًا موحَّد الأوصال**، وأنَّ شذراته كانت في الأصل نصوصًا متفرقة، ولم تكن مضمومةً في متنٍ موضوع خصيصًا ككتاب.

وباعتماد هذه الإشارة يكون الاحتمال الراجح هو أنَّ تلك الشذرات أقوال شعرية قرظها كزينوفان في مناسبات متباعدة زمانيًا؛ مما يسوغ اختلافها في المواقف التي عبَّرت عنها، وهذا فرض نراه أرجح من قول القائل بأنَّ تلك الشذرات مستمدة من متنٍ واحد متصل، لم يشهد مراجعة أو تطويرًا؛ لأنَّ هذا الفرض يوقع قائله في إشكالات عصيَّةٍ عن الحل. وقد نظرنا في عددٍ كبير من الدراسات التي تناولت كزينوفان فرأيناها علىٰ اختلافها، تنتهي إما إلىٰ الصمت لإخفاء حرجها أمام ما يناقض موقفها، وإما إلىٰ بناء تفسير تأويلي مثقوب بتناقضات ظاهرة.

وبالنسبة إلىٰ موضوعنا هنا، فإنَّ آية ذلك:

أنَّ القائلين بأن كزينوفان فيلسوف موحِّد تعترضهم شذراته القائلة بالتعدد. وقد أكدنا سابقًا أنَّه إذا كان ثمة إمكانية لتأويل الشذرتين (ب٢٣) و(ب١)، اللتين يرد فيهما لفظ الألوهية بصيغة الجمع تأويلًا توحيديًا؛ فإن الشذرة (ب١٨) تستعصي علىٰ هذا النمط من المراوغة في التأويل؛ لذا ليس للذين يقدمون كزينوفان كفيلسوفٍ موحِّد من مخرج سوىٰ تجاهل تلك الشذرة أو الاعتساف في تأويلها.

كما إنَّ القائلين بأنه فيلسوف تعددي لا يقول بإلهٍ واحد، معترض عليهم بالشذرات التي عبَّر فيها كزينوفان عن موقفٍ توحيدي.

صحيح أنَّ لهؤلاء مخرجًا بالقول بأنَّه كان يعتقد بوجود إلهٍ أعلىٰ من الآلهة

الأخرىٰ، أي إنَّه يعترف بوجود التعدد مع إعلاء أحد الآلهة علىٰ الجميع، لكن هذا أيضًا معترض عليه؛ إذ يُطالبُ بتفسير سبب انسياق أفلاطون وأرسطو وكذا جمهور الدوكسوغرافيين القدماء نحو عد كزينوفان من الموحِّدين والمؤسسين للمدرسة الإيلية القائلة بالوحدة.

وعليه؛ فإنَّنا لا نرىٰ للدراسات الكزينوفانية من مخرجٍ من هذين المأزقين، إلا بفرضية نفي انتماء شذرات كزينوفان إلىٰ كتابٍ مضموم السطور والفقرات؛ فتكون أقاويله الشعرية مقاطعَ قيلت في مناسبات متفرقة.

ونرىٰ لهذا الطرح، الذي نسعىٰ إلىٰ توكيده هنا، مقدارًا من البداهة؛ حيث إنَّ الذي يستوجب الاستهجان هو عدم تنبه جمهور الدارسين للفكر الكزينوفاني إلىٰ حصول تطور في صياغته، وكأنهم يعتقدون بأنَّ الفيلسوف لا يقول إلا قولًا واحدًا في حياته الفكرية كلها، ثم لا يمس قوله ذاك بأي تغيير.

لكن قد **يُعترض علينا بأنَّه إذا كان من البداهة أن لا يقارب نتاج الفيلسوف دون وعي بصيرورة تطور نتاجه؛ فلماذا لم نعتمد هذا اللحاظ في دراسة نواتج النظر الفلسفي في حالات أخرىٰ غير حالة كزينوفان؟**

أجل! إنَّنا لم ننظر بلحاظ التطور إلىٰ فكر طاليس وأنكسيمنس وأنكسيمندر وفيثاغور وهيراقليط؛ **لأنه لم يتحصل لنا منهم شذرات متضادة في الدلالة علىٰ نحوٍ غير قابل للجمع والتوليف**؛ إنما كل الحاصل منهم إما عبارة واحدة، أو مقاطع شذرية ليس بينها اختلافات بيِّنة تستوجب التفكير في تمييز تاليها من مقدمها، وفق حدس للحظات صيرورة تطور وعي الفيلسوف، وعليه؛ يكون سبب استثنائنا لكزينوفان، هو أنَّه دون غيره من الفلاسفة ما قبل السقراطيين الذين تناولناهم بالبحث، وصلتنا عنه مواقف تصورية متعددة ومتناقضة.

لكن بتقديمنا لهذا الفرض تنتصب مشكلة أخرىٰ، وهي ترتيب تطور المواقف الكزينوفانية الثلاثة (أي التوحيد، والتعدد، ونفي الإمكان المعرفي)؛ حيث نعي أنَّ ترتيب هذه اللحظات مشكلة تأويلية مفتوحة علىٰ خيارات عديدة؛ إذ لا نملك أيَّ مؤشر دوكسوغرافي يسمح لنا بترتيب مراحل تطور فكر كزينوفان، **بتمييز** جازم بين **أوله عن تاليه.**

فلنتقدم إذن بالترتيب الذي نقترحه كفرضية محتملة لتطور فكر كزينوفان، مع إيضاح قدرة هذا الترتيب علىٰ حلِّ إشكالية تباين مواقفه من المسألة الدينية:

إذا اعتمدنا هذا اللحاظ الفاصل بين الشذرات الكزينوفانية بمؤشر التطور الزمني، فيمكننا أن نعالج كثيرًا من الإشكالات التي لا تزال عالقة في البحث في فلسفة كزينوفان حتىٰ اليوم:

إذ يجوز أن نرىٰ في الأبيات التي يمكن أن يستفاد منها تعدد الآلهة، **أنها تنتمي إلىٰ لحظةٍ مبكرة من تطوره الفكري**، أي في بدء تجواله كمنشدٍ يُسمع الناس قصائد هوميروس وهيزيود. **وترتيب هذه اللحظة في البداية مسوغ** وأكثر رجوحًا من ترتيبها لاحقًا؛ حيث إنَّ **المحتمل هو أن يبدأ المرء بأخذ الفكر السائد وتلقيه قبل التنبُّه إلىٰ نقائصه وإعمال الوعي النقدي فيه**. وإذا أضفنا إلىٰ هذه البداهة مسألة اشتغال كزينوفان كمنشدٍ للشعر الديني الهوميري والهيزيودي، فإنَّ قوله بالتعدد المنسجم مع هذا الشعر الذي يتكسب بغنائه يكون مسوغًا أيضًا.

ومن ثَمَّ **تتبقىٰ لنا لحظتان تطلبان تعيين الترتيب، أي لحظة التوحيد، ولحظة الشك**.

وهنا نعترف بأن **ثمة إمكانين للترتيبين**، أي:

- إما أنَّ كزينوفان **انتقل بعد لحظة التعدد إلىٰ الاعتقاد بالتوحيد، ثم انتهىٰ إلىٰ موقف الشك وتعليق الحكم المعرفي**.

- وإما أنَّه **انتقل بعد لحظة التعدد إلىٰ الشك، ثم انتهىٰ في أواخر حياته إلىٰ التوحيد**.

وهذا الترتيب الثاني هو الفرض الذي نميل إليه. فلنبيِّن محفزات هذا الميل، من خلال درس تلك الشذرات وفق الترتيب الذي نقترحه لحلِّ مشكلة تباين المواقف الكزينوفانية:

قلنا من المحتمل أنَّ اشتغاله بإنشاد الشعر الميثولوجي، جعله في البداية يقول بقوله، أي بالتعدد، لكن **معاينته لمحتوياته الحافلة بالقيم الأنثروبومورفية السافلة، أسلمه إلىٰ حالة الشك الاعتقادي. وهي الحالة التي يتناغم معها موقفه المشكك في إمكان معرفة الحقيقة**. والذي يؤكد هذا الموقف أنَّ تعبيره عن **نسبية المعرفة حاصل**

في الشذرة الثامنة عشرة؛ حيث استعمل لفظ الآلهة بالجمع لا بالإفراد، لنتأمل:

«لم توح الآلهة للبشر، في البداية، بكل الأمور الغيبية، ولكن بالبحث ومع مرور الزمن فإنهم سيصلون إلىٰ الأفضل»(١).

وبناء عليه؛ تكون الشذرة (ب١) التي نادىٰ فيها بوجوب تعظيم الآلهة، بداية الانتقال من التعدد إلىٰ الوحدة؛ حيث اقتصر فيها علىٰ نقد القيم التي ألصقت بالألوهية.

وهذا لحاظ مبرر من وجهة نظر تطورية؛ إذ إنَّ الاحتمال الراجح أنَّ خرقَه للثيولوجيا الإغريقية، لم يبدأ بخرق نظرية التعدد؛ بل بخرق نظرية القيم التي غبشت معنىٰ الألوهية بما ألصقته بها من أخلاق سافلة. وهذا ما تجسده الشذرتان (ب١١) و(ب١٢)، اللتان رواهما سكستوس أمبيريقوس، حيث انتقد -أي كزينوفان- هوميروس وهيزيود، بسبب كونهما «نسبا إلىٰ الآلهة كل ما هو مُخجل»(٢).

ثم إنَّ الشذرات (ب١٤)، و(ب١٥)، و(ب ١٦) التي نقد فيها استعمال آلية المماثلة، **بداية لتأسيس منهجية في النظر**، مغايرة للسائد، ودلالة علىٰ أنَّ كزينوفان أخذ يعمق النظر الشكي في السائد العقدي، إلىٰ درجة الكشف عن اللاشعور الشارط لبناء التمثلات الدينية. حيث يشير في الشذرة (ب١٤) إلىٰ انسياق البشر نحو تمثل ذوات الآلهة كأجساد محسوسةٍ مشابهة للجسد الإنساني. مؤكدًا - في الشذرتين **الخامسة عشرة** (ب١٥) **والسادسة عشرة** (ب١٦) أنَّ ذلك مجرد إسقاط.

كما إنَّ قوله في **الشذرة** (ب٢٣) بأنَّ هناك «إلهًا واحدًا أعلىٰ من كل الآلهة والبشر»، نراه **بداية ممهدة للمرحلة الثالثة** التي سيخلص فيها إلىٰ التوحيد، تلك المرحلة التي ينبغي أن ندرج فيها **الشذرتين** (ب٢٤) و(ب٢٥) **الواصفتين لخصائص**

(١) B 18: "By no means did the gods intimate all things to mortalsfrom the beginning, but in time, inquiring, they discover better".

Stobaeus, Anthology I, VIII 2.

(٢) Xénophane,?12 D.-K. "... as they sang of many illicit acts of the gods thieving, adultery, and deceiving one another".

Sextus Empiricus, Against the Mathematicians 1.289

ذلك الإله الواحد؛ ومن ثمَّ يكون قوله بواحدية الإله درجةً تتويجٍ وختم لتطوره الفكري.

والذي يعزز احتمال ترتيبنا هذا، هو أنَّ الصورة الأخيرة التي تبقت من ملامح كزينوفان، واشتهر بها عند أوائل الفلاسفة وقدماء الدوكسوغرافيين، هي أنه القائل بالتوحيد. وهذا الاشتهار مستمسك مهم لتعزيز هذا الترتيب؛ حيث إنَّ موضعته كفيلسوف موحِّد، مؤسس للنزعة الفلسفية الإيلية من قبل أفلاطون وأرسطو، توكيد علىٰ حضوره بفكرة التوحيد. إذ إنَّ أهم فكرة يتمحور حولها الفعل الفلسفي الإيلي هي توكيد فكرة الوحدة المطلقة النافية لكل تعدد.

وعليه؛ نقول إنَّ تلك الوحدة التي ستبدو بدءًا من برمنيد بدلالة أنطولوجية صريحة، كان لكزينوفان **فضل الريادة في التقعيد لها بتقديمها بدلالة ثيولوجية**. ومن ثمَّ نزعم أنه وضع الأساس لنظرية الوحدة، التي قام برمنيد من بعده بتحويلٍ دلالي نقلها من الثيولوجيا إلىٰ الأنطولوجيا.

غير أنَّه بتوكيدنا علىٰ وجود فكرة الوحدة عند كزينوفان، واستنادنا عليها لتوكيد تصوره التوحيدي علىٰ المستوىٰ الديني؛ فإنَّ سؤال المصدر، يصير إشكالًا مستفزًا للتفكير:

إذ من أين استمد فيلسوف كولوفون نظرية الوحدة الثيولوجية، بينما سياقه الثقافي الديني مثقل بالتعدد؟

٢-٢ مصدر فكرة الوحدة الثيولوجية

في مسار البحث عن الأصل الداخلي للتصور الديني الكزينوفاني، يمكن القول بأنَّ فكرة الإله الواحد من المحتمل أن تكون تطويرًا لمفهوم زوس، الذي يقدَّم، في الميثولوجيا الإغريقية، بوصفه «أبا الآلهة والبشر»[1] حسب منطوق إلياذة هوميروس.

لكنَّنا مع ذلك نرىٰ **هذا التأصيل الداخلي لا يكفي لوصل مختلف محددات الإله الكزينوفاني؛ لأنَّه يبدو بخصائص جديدة مغايرة لمفهوم الـ«ثيوس» الوارد في الميثولوجيا**، فهو يسمع ويعقل ويرىٰ كل شيء (**الشذرة ب٢٤**)، وهو قادر علىٰ

(١) Homer, Iliada, done into English, by Andrew Lange Walter Leaf, Macmillan & coltd, New York, 1965, vol 2, pp80-82

تحريك كل شيء بفعل عقلي (**الشذرة ب٢٥**). وهذا التصور ليس له شبيه في المتن الميثولوجي الإغريقي المثقل بالدلالات الأنثروبومورفية، التي منها الدلالة الجسدية أيضًا، حيث تُصَوَّرُ آلهة اليونان وفق ملمح الجسد البشري، وهو التصوير الذي بيَّنا سابقًا كيف رفضه كزينوفان وسخر منه في **الشذرة** (ب٢٣).

لكن تلك الفوارق النوعية المائزة بين التمثل الديني الإغريقي والتصور الديني التوحيدي الذي قدَّمه فيلسوف كولوفون، يؤسِّس إشكالية إيجاد ممكنات ظهوره في سياقٍ وثني تعددي كالسياق اليوناني. **ومن ثمَّ يغدو البحث عن تأصيل خارجي ضرورة.** وهنا نرىٰ من بين الفرضيات التي يمكن توسلها لبلورة تعليل ظهور التوحيد عند كزينوفان، القول بالتأثير الشرقي. غير أنَّ ثمة رفضًا من قِبل عددٍ من كبار المؤرخين لفرضية الوصل هذه؛ بينما نرىٰ أن استبقاءها، ولو كفرضيةٍ محتملة، له وجاهته الراجعة إلىٰ وجود تشابهٍ بين نظرية كزينوفان وبين التوحيد الشرقي الذي كان قد ظهر في مصر.

لكن رغم قولنا بأنَّ الإطار الثقافي الإغريقي يخلو من أيِّ مصدرٍ ديني يمكن أن يفسر هذا النزوع التوحيدي الجذري، الذي تمظهر في فلسفة كزينوفان؛ فإنَّ فرضية الوصل تبقىٰ محتملة فقط، أي إنَّنا لا نجزم بالجواب علىٰ نحوٍ وثوقي؛ لأنَّه رغم هذا التشابه ليس لدينا في المتن الدوكسوغرافي والسِيريّ ما يمكن أن نحدِّد به التعالق بين الثقافة الشرقية المصرية[١] والفلسفة الكزينوفانية، علىٰ نحوٍ دقيق في تعيين المصدر وطريقة انتقاله.

أما علىٰ مستوىٰ **التأصيل الداخلي؛ فثمة أيضًا ما يجعله فرضية ممكنة**. حيث إنَّ نزوع الفلسفة الملطية، مع طاليس، نحو القراءة الكلية التوحيدية للوجود، وتبلور فكرة الـ«أبيرون» عند أنكسيمندر؛ **مواد أولية حافزة لانبثاق التوحيد الثيولوجي**.

كما نلحظ مكونًا مهمًّا في **الرياضيات الفيثاغورية**، وأعني به مفهوم المونا‌د الذي يمكن أن يشكل حافزًا نظريًّا لتشكل **المونا‌د اللاهوتي** الذي قدَّمه كزينوفان. وسندنا في

---

(١) هذا فضلًا عن أننا نرىٰ أن السائد في الثقافة الدينية في مصر، زمن كزينوفان، مغاير لعقيدة آتون التوحيدية، التي سادت سابقًا في زمن الملك أخناتون، ومن ثمَّ يبقىٰ الفرض معلقًا علىٰ مدىٰ إمكانية انتقال ذكرىٰ تلك العقيدة ومواصفاتها.

ضبط هذه الصلة بين الفلسفتين الفيثاغورية والكزينوفانية، هو تلك الإشارة التي نستفيدها من أفلاطون في محاورة السوفسطائي عندما قال: «بينما الإيلية التي بدأت مع كزينوفان، بل وقبله أيضًا، قالت بأنَّ الكل واحد»(١)؛ حيث إنَّ التأصيل الأفلاطوني للفلسفة الإيلية في ما قبل كزينوفان، إشارة حافزة لتعميق التفكير في هذا الماقبل. ورغم أنَّ المتن الأفلاطوني ليس فيه، **ولا في غيره من النصوص الفلسفية والدوكسوغرافية القديمة، ما يسمح بتعيين قصد أفلاطون بهذا الماقبل**؛ إلا أنَّنا نأخذ هنا بما ذهب إليه **كوزان Cousin** من أنَّ المقصود في القول الأفلاطوني هو أن **الإيلية تجد مصدرها في الفكر الفيثاغوري**. صحيح أنَّ **زيلر** ردَّ هذا الافتراض قائلًا بأنه «مستبعد جدًا»(٢)؛ بيد أنَّنا **نقبل الفرض ليس بالمعنىٰ الذي فهمه منه زيلر؛ فاستبعد به معنىٰ الرواية الأفلاطونية، بل بمعنىٰ آخر، وهو أنَّ الفلسفة الفيثاغورية التي اتصل بها كزينوفان، فلسفة تجريدية، يثوي بداخلها ذلك المفهوم المهم، أي مفهوم الموناد، الذي نرىٰ فيه إمكانية التطوير نحو دلالة توحيدية لاهوتية**، وهو المنجز الذي حققه كزينوفان بعد لحظة فيثاغور.

وإذ نقول ذلك نؤكد في الوقت ذاته، أنَّ الصلة بالموناد الفيثاغوري لا نريد بها وضع علاقة علِّية بينها وبين النزوع التوحيدي الكزينوفاني، بل رغم أنَّ الموناد الفيثاغوري نرىٰ فيه إمكانية نظرية للتحويل إلىٰ مقولة ثيولوجية تفيد واحدية الإله، فإننا لا نرىٰ ذلك الإمكان كافيًا للانتقال إلىٰ التجسيد الفعلي، دون ورود مؤثرات توحيدية صريحة في مدلولها الثيولوجي؛ حيث إنَّ النزوع التوحيدي الكزينوفاني يظل، في نظرنا، خطوة معرفية واعتقادية نوعية، تعبِّر عن **درجةٍ عالية من التطور غير قابلة للتفسير من مدخل الفلسفة الفيثاغورية وحدها**. وبما أنَّ السائد الديني في مختلف بلاد الإغريق لا نجد فيه فكرة التوحيد بمثل ذلك الظهور اللامع الذي بدت به في الفلسفة الكزينوفانية في لحظة من لحظات تطورها؛ فإنَّه من الجائز، بل الواجب، التفكير في الأطر الثقافية الخارجية عن الإطار الإغريقي، أي **فرضية تأثير الثقافة الدينية المصرية**. وهو فرض لا يغرينا توكيده بالوارد عند بلوتارك، القائل بزيارة كزينوفان لمصر؛ **لأنَّه**

(١) Platon, Sophist 242 D (DK 21 A 29)

(٢) Eduard Zeller.A History of Greek Philosophy, trd.F.Alleyne, v1, ibid, p 557

مجرد قيل لا سند له، بل إنَّا نعززه بما لا سبيل إلىٰ نفيه، وهو حضور كزينوفان إلىٰ صقلية وإيطاليا، أي تجواله في مجالٍ جغرافي كان له تواصل تجاري قوي بمصر. وآية ذلك أنَّ الدوكسوغرافيا القديمة تلحُّ علىٰ وجود اتصال لفيثاغور بمصر. وهذه نافذة مهمة تفيد أنَّ الثقافة المصرية -التي كانت وقتئذ الوحيدة التي تبلورت فيها بوضوح فكرة توحيد الألوهية- قد تكون قد انتقلت عبر تلك الصلات إلىٰ إيطاليا/اليونان.

وخلاصة القول: إنَّ البحث في **التأصيل الداخلي** للنظرية اللاهوتية الكزينوفانية، لا ينبغي أن يقلل من مشروعية **التأصيل الخارجي**، رغم أنَّ نظرية الواحد/الكلي، التي بلورتها الأبحاث الفلسفية السابقة علىٰ كزينوفان -أي تلك التي انشغلت بفكرة البحث عن الـ«أرخي» (المبدأ/الأصل)- ورغم أن نظرية المونادا -التي بلورتها الرياضيات الفيثاغورية-، توفر موادَّ أولية مهمة؛ ومشروعية الاحتفاظ بالتأصيل الخارجي، هي أن مواصفات الألوهية التي قدَّمها كزينوفان تظهر تمايزًا نظريًّا وقيميًّا عن كل السائد الإغريقي؛ **مما يعطي لفرضية هذا التأصيل مقدارها من الاحتمال والإمكان.**

٢-٣ هل ثمة تمايز بين الإله والوجود الطبيعي؟

ثم إذا كنَّا قد قلنا إنَّ كزينوفان عبَّر -في لحظة من لحظات تطوره الفكري- عن واحدية الإله، رافضًا أن يسلك مسلك الاعتقاد الديني اليوناني المثقل بالتعدد، فإنَّ الاستفهام الذي يُطرح هو:

ما ماهية هذا الإله الواحد؟ هل هو إله مفارق أم إنَّه والوجود الطبيعي واحد؟

من اللافت للانتباه أنَّ **أرسطو**، عندما قدَّم في متن الميتافيزيقا الموقف الفلسفي الكزينوفاني بوصفه قولًا بوجود الواحد؛ أضاف بأنَّ فيلسوف كولوفون **لم يوضح طبيعة هذا الواحد هل هو «مادي أم صوري»**[١]؟

فما المستفاد من هذه العبارة الأرسطية المترددة بين هذين الاحتمالين؟

يرىٰ فينكيلبرغ[٢] أنَّ العبارة **لا تفيد بأن أرسطو لا يعرف ما الذي يريده كزينوفان**

---

(١) Aristotle, Metaphysics 1.5 986b10-25.

(٢) انظر:

Aryeh Finkelberg, Studies in Xenophanes, Harvard Studies in Classical Philology, Vol. 93 (1990), p. 106

بالواحد، بل إن تعيين الواحد الكزينوفاني لا إشكال فيه، حيث يتماهىٰ مع الطبيعة؛ أي إنَّ إله كزينوفان هو الكون[1]؛ ولكن **الإشكال بالنسبة إلىٰ أرسطو** -حسب فينكيلبرغ- هو أنَّ كزينوفان لم يبين ماهية ذلك الواحد، **هل هي صورية**، كما هي وحدة برمنيد، **أم من طبيعة مادية** كما هي وحدة **ميليسوس**[2]؟

وهذا التصور المؤكد علىٰ أنَّ كزينوفان وحَّد بين الثيولوجيا والأنطولوجيا، نجدها أيضًا عند جمع من القدماء:

فالشارح سمبليقيوس يشرح فكرة توحيد الألوهية عند كزينوفان بوصفها متوافقةً مع نظرية وحدة الوجود؛ حيث يقول مختزلًا موقف الكولوفوني في الاعتقاد بأن «الله» والعالم واحد[3]. وعند **شيشرون** يُنسب إلىٰ كزينوفان القول بأن «كل الأشياء واحدة، ثابتة، وأنها هي الله»[4]. وفي المنحول إلىٰ **جاليان** يُقدم كزينوفان بوصفه القائل بوحدة الوجود؛ حيث نقرأ عنده بأنَّ «كل الأشياء واحدة»، وأنَّ تلك الكينونة الواحدة «هي الله»[5].

وعليه؛ يتبيَّن أنَّ النصوص والشروح السابقة، تفيد بأن كزينوفان يقول بوجود إلهٍ واحد، وأنَّ هذا الإله والوجود الطبيعي واحد.

---

(١) Aryeh Finkelberg, Studies in Xenophanes, ibid, p. 108

(٢) القول بأنَّ وحدة ميليسوس مادية، تأويل من أرسطو لا نوافقه عليه. ومستندنا في ردِّ هذا التأويل الأرسطي هو الشذرة الميليسوسية التاسعة. وسنبيِّن موقفنا هذا بتفصيلٍ في المبحث الذي سنخصصه لميليسوس في الباب الرابع من هذا الكتاب.

(٣) "Simplicius, A 31: god is 'one and the whole universe"

يقدِّم لنا سمبليقيوس تصورًا منسوبًا إلىٰ ثيوفراسطوس يفيد بأن كزينوفان يقول بأنَّ «المبدأ واحد» وأنَّ «كل الوجود واحد».

Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics 22.26

لكن، ثمة خلاف في شأن موثوقية الوصل بين سمبليقيوس وثيوفراسطوس، للتوسع راجع:

Jaap Mansfeld, Theophrastus and the Xenophanes Doxography, Mnemosyne, Fourth Series, Vol. 40, Fasc. 3/4 (1987), pp305-306

(٤) Cicero, A34: "all things are one, and this is unchanging, and is god"

(٥) Pseudo-Galen, A 35: "Xenophanes [believed] only that all things were one and that this was god".

غير أنَّنا إذا توسعنا في بيان مواصفات الإله الكزينوفاني ثمة في النصوص الدوكسوغرافية القديمة صفة أشرنا إليها دون توسعٍ في السطور السابقة، وهي أنَّ الإله له شكل دائري. **والغريب أنَّ هذه الصفة نراها ترد حتىٰ عند الذين ينسبون وحدة الإله والوجود (الكون) إلىٰ كزينوفان. وهو إيراد يحتاج إلىٰ تسويغ**؛ حيث يمكننا نفي التصور السابق بتأسيس إشكال من الفكرة ذاتها التي ينسبونها إلىٰ الفلسفة الكزينوفانية، أعني أنَّ الإله ذو شكل دائري. ووجه الاستشكال الذي نؤسِّسه هنا، هو **أنَّه إذا اعتمد هذا الشكل، فإنَّ الوحدة بين الألوهية والكون، تنقصها دعامة ضرورية، وهي أن يكون كزينوفان قد قدَّم أيضًا، في تصوره الكوسمولوجي، الكون بوصفه دائرةً**، والحال أنَّ الصورة التي قدَّمها -وخاصة في الشذرة (ب٢٨)- نرىٰ فيها ملامح مغايرة للشكل الدائري.

ويمكن رفع اعتراض الوسم الشكلي بالقول إنَّ الدائرية يمكن نفيها باعتبار أنها ليست موثوقة النسبة إلىٰ كزينوفان. حيث لا نجد في منطوق شذراته أيَّ توصيفٍ صريح ينسب للإله الشكل الدائري، بل الأمر هو مجرد تأويل يحتمل أنَّه تأسَّس علىٰ قول كزينوفان بأنَّ الإله ثابت غير متحرك، وهو القول الذي فهم منه أيضًا أنَّ الإله متماثل في كل جهاته؛ **الأمر الذي استلزم عند الإسكندر الأفروديسي أنه ذو شكلٍ دائري**.

هذا فضلًا عن أنَّ مفهوم الإله عند كزينوفان لا يفيد المحدودية التي يمكن أن تستفاد من الوسم بالدائرية، حتىٰ إذا صحَّت نسبتها إليه.

كما إنَّ ثمة إشكالًا آخر ينضاف إلىٰ عدمِ وجود توصيف للكون بالدائرية، وهو أنَّ الشذرة (ب ٢٥) يقول فيها الكولوفوني بأنَّ الإله يحرِّك الكون بفكره، حيث إنَّ هذا يمكن أن تُستشكل به نظرية الوحدة بين الأنطولوجيا والثيولوجيا؛ إذ:

كيف يكون **الإله والكون واحدًا**، مع تصريحه بتلك العلاقة، أي علاقة التحريك؟

ألا تستلزم تلك العلاقة أن يكون الإله والكون متمايزين؟

أجل! إنَّ هذا الاستشكال قابل للتجاوز، لكن مسوغ اعتراضنا هو كما أسلفنا القول، حضور هذا الوسم حتىٰ عند أولئك القائلين بالوحدة بين الإله والكون في الفلسفة الكزينوفانية.

وقد فكَّرنا في مخرج مضاد لاعتراضنا فوجدنا إمكانية تأويلية ترفع الإشكال بالقول:

إنَّه إذا افترضنا أنَّ الفلسفة الكزينوفانية تقدِّم الإله بتوصيفه كدائرة، فهذا لا يستلزم بالضرورة صورته الشكلية تلك؛ بل يمكن فهم الدائرية هنا بمدلولٍ رمزي، باعتبار أنها الشكل المقدّس لا الشكل المتعيّن؛ ومن ثمَّ فخلعها على الإله يفيد تقديسه لا تشكيله.

كما يمكن تأويل **فعل التحريك بمدلول المحايثة، على نحوٍ شبيه بمحايثة النفس للجسد**. وهذا تأويل اعتمده جومبرز عندما قال بأنَّ إله كزينوفان «طاقة رئيسة وواحدة داخل الكل، ومتحكمة فيه كالروح في الجسد»[1]. كما وجدناه حاضرًا بصيغةٍ مشابهة عند **فينكلبرج**[2]، عندما قرَّب علاقة الإله الكزينوفاني بالكون من علاقة الـ«أبيرون» بالكون في الفلسفة الأنكسيمندرية.

صحيح أنَّ القول بأنَّ الإله والكون في المنظور الكزينوفاني يشكلان وحدة، أطروحة مرفوضة من قِبل عدد آخر من كبار الباحثين المتخصصين في الفلسفة ما قبل السقراطية، مثل جب منسفيلد Jaap Mansfeld، وكيرك، ورفن Raven، وشوفيلد Schofield[3]، غير أنَّنا نميل إلىٰ القول به. ومستندنا في دعمه هو إمكان تعليل وعقلنة النقلة الفكرية التي أنجزها فيلسوف كولوفون بما هو سائد من معطيات. **حيث إنَّ التصور الميثولوجي الإغريقي ينحو نحو تأليه كينونات الطبيعة. وإذا كانت الشذرات الكزينوفانية ليس فيها وسم للظواهر الطبيعية الجزئية بتسميات ثيولوجية،** فهذا ليس مانعًا من القول بأنَّه نظر إلىٰ **الكل الطبيعي نظرة تأليه**. وبما أنَّه نُظر إليه منذ

---

(١) Gomperz, Theodor. Les penseurs de la Grèce, ibid, p176

(٢) انظر تحليل فينكلبرج لمقاربة إشكالية وحدة الإله والكون، وكيف أنَّ الإله محرِّكه:

Aryeh Finkelberg, Studies in Xenophanes, Harvard Studies in Classical Philology, Vol. 93 (1990), pp.112-113

(٣) Jaap Mansfeld, Theophrastus and the Xenophanes Doxography, Mnemosyne, Fourth Series, Vol. 40, Fasc. 3/4 (1987), p308

وبالنسبة إلىٰ كيرك، ورفن، وشوفيلد، انظر:

Kirk-J. E. Raven-M. Schofield, The Presocratic Philosophers (Cambridge, 2nd ed. 1983), pp: 165-172.

القدم بوصفه مؤسسًا للفكر الإيلي، وبما أنَّ هذا الفكر يرتكز علىٰ نظرية الوحدة المطلقة بمدلولها الوجودي؛ **فمن المحتمل جدًا أن يكون كزينوفان -بوصفه ممهدًا للفلسفة الإيلية- قد قال بنظرية وحدة الوجود بمدلولها الديني**. إذ في هذا التصور كل المقومات التي تسمح بتفسير سبب انسياق أوائل الفلاسفة إلىٰ عدِّه إيلي النزوع، كما إنَّ فيه ما يسمح بفهمه **كتطورٍ مسوغ، استثمر السائد الثقافي المؤله لكينونات الطبيعة**. فاختصر التعدد إلىٰ الواحد، ثم وحَّد الواحد بالوجود الطبيعي.

أما عن المواصفات الأخرىٰ التي خلعها علىٰ الإله؛ فقد قلنا إنَّ ثمة معابر حضارية لجدل المثاقفة يمكن أن نحيل من خلالها علىٰ حضور التأثير الشرقي المصري.

وعليه؛ فالاحتمال الذي نرجحه هو أن كزينوفان لم يكن يقول بوحدانية الإله بل بواحدية الإله، بمدلولها المتماهي مع الوجود.

٢-٤ هل يمكن معرفة الألوهية؟

نتهي الآن إلىٰ **سؤال قد يستشكل كل ما سبق** وهو:

ما موقف كزينوفان من مشروعية القول في مسألة الألوهية؟

ومسوغ طرح هذا الاستفهام هو ما نقرأه في **الشذرة (ب٣٤)**، حيث يقول فيلسوف كولوفون: «. . . بالتأكيد لم يُحَصِّلْ ولن يُحَصِّلَ أيُّ شخصٍ معرفةً واضحة ويقينية بالآلهة. ولا بكلِّ الأشياء التي سأتحدث عنها. والذي يمكن أن يتحدث في ذلك الموضوع بالطريقة الأكثر اكتمالًا، هو نفسه لن يعرف. كل ما يقال مجرد رأي»[1]؛ إذ كيف يمكن استيعاب قول كزينوفان في هذه الشذرة النافية لإمكانية معرفة الألوهية، مع التصور الذي قدَّمه هو نفسه عن ماهية الإله، سواء في التحديد بالسلب في الشذرات الناقدة للنزوع الأنثربومورفي النافي لإسقاط الصفات الإنسانية علىٰ

(1) B 34: "... and of course the clear and certain truth no man has seen nor will there be anyone who knows about the gods and what I say about all things; for even if, in the best case, someone happened to speak what has been brought to pass, nevertheless, he himself would not know, but opinion is ordained for all".
Sextus Empiricus, Against the Mathematicians 7.49.110

الألوهية، أو في التحديد بالإيجاب في تلك الشذرات الأخرىٰ، التي جاوزت النقد إلىٰ تقديم وسومات بديلة؟

ألا يسمح لنا موقفه الإبستيمولوجي هذا بالقول إنَّ المتن الشذري الكزينوفاني مخترق بتناقض صريح؟!

فكيف نرفع هذا الإشكال؟

لقد دافعنا من قبل عن فرضية وجود مراحل تطور في فكر كزينوفان، ورتَّبنا الشذرة (ب١٨) ضمن مرحلة التوكيد علىٰ ضعف الإمكان المعرفي البشري تجاه سؤال الألوهية. وفي هذا السياق أزعم أنَّ فهم دلالة الشذرة (ب٣٤) مشروط باستحضار الشذرة (ب١٨)، التي يقول فيها كزينوفان: «لم توح الآلهة للبشر، في البداية، بكل الأمور الغيبية، ولكن بالبحث ومع مرور الزمن فإنهم سيصلون إلىٰ الأفضل»[(١)]؛ إذ يتبيَّن لنا أنَّ حلَّ الإشكال موصول بهذا الموقف المعرفي، الذي يمثله اعتقاد كزينوفان أنَّ التفكير البشري في صيرورة نحو الحقيقة؛ ومن ثَمَّ **يكون نقده لمفاهيم الألوهية المتداولة في الميثولوجيا الإغريقية هو من محصول تلك الصيرورة وأحد تمظهراتها.**

أما عن موقفه المؤكد لنسبية المعرفة؛ فهو موصول باعتقاده بأنَّ الحقيقة الكاملة يتملكها الإله وحده. وهو التصور الذي نجده أيضًا منسوبًا إلىٰ **فيثاغور**، كما نلحظ عند فيلسوف معاصر لكزينوفان هو الفيثاغوري **ألكميون**، عبارة صريحة يقول فيها: «بالنسبة إلىٰ الأشياء غير المرئية (الغيبية) فإن الآلهة هي وحدها التي لها عنها علم اليقين»[(٢)].

وعليه؛ لا يكون تنسيب فيلسوف كولوفون للقدرة المعرفية البشرية نفيًا لمشروعية القول اللاهوتي، بل هو تعبير عن موقف يتناغم مع فكرة النسبية التي تَمَّ التعبير عنها

---

(١) B 18: "By no means did the gods intimate all things to mortalsfrom the beginning, but in time, inquiring, they discover better".

Stobaeus, Anthology I, VIII 2.

(٢) Diogène Laerce, Les vies des plus illustres philosophes de l'antiquitéed Lefèvre, Paris 1840, p389

في فلسفة معاصريه. هذا فضلًا عن أنَّ ذلك التنسيب لحظة من لحظات تطوره الفكري ينبغي إحسان موضعتها، أي ترتيبها لاحقة للحظة التعدد.

ولكنَّنا لا نزعم بهذا أنَّ المرحلة الأخيرة التي خلص فيها إلىٰ التوحيد، تنفي نظرية نسبية المعرفة، بل حتىٰ لو قلنا باستمرارية اعتقاده في نسبية الإمكان المعرفي البشري، فإنَّ ذلك لا يطعن في مشروعية مرحلة التوحيد؛ حيث **يمكن تسويغها بوصلها باعتقاده في صيرورة تقدم الفكر البشري عبر مسار الزمن**. كما إنَّ القدرة المعرفية تظل عنده دائمًا دون مستوىٰ الكمال الذي لا يجسده إلا الإله. حيث إنَّ الشذرات التي أدرجناها ضمن المرحلة الأخيرة، **حافلة بوسومات ترفع الإله الواحد إلىٰ درجة المطلق، التي من مقتضياتها هو تنسيب قدرات غيره.**

بيد أنَّ ههنا حيثية أخرىٰ مهمة تخص **مسألة تنسيب المعرفة تستوجب منا التساؤل عن الحافز النظري الذي دعاه إلىٰ «تقعيدها»**. ومسوغ بحث الحافز هو أنَّنا وجدنا بعض الباحثين -وأخص هنا بالذكر دانيال بابوت Babut Daniel في دراسته الموسومة بـ«فكرة التقدم ونسبية المعرفة حسب كزينوفان»[1]- يزعم أنَّ النقد الإبستيمولوجي عند فيلسوف كولوفون مؤسس لنقده اللاهوتي، بينما **أطروحتنا هي عكس ذلك تمامًا.**

فلنفصِّل في بيانها:

٢-٥ المسألة الدينية بوصفها حافزًا لبلورة الموقف الإبستيمولوجي عند كزينوفان

بناء علىٰ **الوصل** الذي وضعناه بين **الشذرتين (ب٣٤) و(ب١٨)**؛ يمكننا أن ننتقل إلىٰ وضع فرضية نرىٰ لها مسوغًا شذريًا، وهي أنَّ إكثار كزينوفان من **الانشغال بالسؤال الديني والتأمل النقدي في المعتقدات الدينية الميثولوجية هو ما خلص به إلىٰ تنسيب الإمكان المعرفي**؛ أي إنَّ حدوسه حول المسألة المعرفية حصلها فيلسوف

(١) Babut Daniel. L'idée de progrès et la relativité du savoir humain selon Xénophane. In: Parerga. Choix d'articles de Daniel Babut (1987-1994) Lyon: Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 1994.

كولوفون في سياق بحث المسألة الدينية. إذ يبدو الموقف الإبستيمولوجي المستفاد من شذراته التي يُنَسِّبُ فيها القدرة المعرفية البشرية ويؤكد محدوديتها، موصولًا بتصوره اللاهوتي القائل بإلهٍ عظيم عارف بكل شيء؛ أي إنَّ نسبية الإمكان المعرفي البشري ترد مقابلًا لمطلقية القدرة الإلهية.

صحيح أنَّ ذلك الرفع من العلم الإلهي إلىٰ درجة الإطلاق، في مقابل تنسيب المعرفة البشرية، ليس كافيًا بالضرورة لبلورة الموقف الإبستيمولوجي؛ لأنَّ هذا الرفع موقف يتكرر كثيرًا في شذرات الفلاسفة ما قبل السقراطيين، حيث نجده عند الفيثاغوري ألكميون؛ كما نجد التصور القائل بأنَّ الحقيقة تستمد من وحي الإله أو الآلهة متمظهرًا بوضوحٍ في ما بعد لحظة كزينوفان مع برمنيد وأمبادوقليس[1]. وعليه؛ فإنَّ تنسيب المستوىٰ المعرفي البشري في سياق الإحالة علىٰ الألوهية فيه مقدار من البداهة الذي قد لا يثير الاستفهام والتفكير.

أجل! إنَّ الأمر كذلك؛ بيد أنَّنا لا نعني بأنَّ حدوسه التي حصلها في المسألة المعرفية هي مجرد نتاج للمقارنة بين النقص البشري والكمال الإلهي، بل نظنُّ أنَّ **دافع كزينوفان إلىٰ طرح القدرة المعرفية الإنسانية للتفكير النقدي هو خصوصية التجربة الروحية التي عاشها**، وأعني بها انشغاله بالتأمل النقدي في التمثل الديني المحايث للمتن الميثولوجي. وهو النقد الذي يعد اختصاصه الأول الذي انفرد به دون غيره من فلاسفة ما قبل سقراط. ومن ثَمَّ؛ فالمسألة الدينية لا نعني بها فقط مفهوم المطلق الإلهي في مقابل النقص البشري، بل نشير بها إلىٰ التجربة الروحية الكزينوفانية بكل حيثياتها العقلية والشعورية.

وبهذا نقلب التأويل الذي قدَّمه دنيال بابوت Babut Daniel قلبًا تامًّا؛ حيث لا يغرينا ما سماه هو نفسه بذهابه «عكس الأطروحة المعتادة»[2] زاعمًا أنَّ «النسبية المعرفية للشذرة (ب٣٨) هي التي تبرر الثيولوجيا التي نظن وجودها في الشذرات

(١) تبتدئ القصيدة البرمنيدية وكذا قصيدة أمبادوقليس بما يفيد ضرورة الوحي الإلهي لتحصيل الحقيقة.

(٢) Babut Daniel. L'idée de progrès et la relativité du savoir humain selon Xénophane. In: Parerga. Choix d'articles de Daniel Babut (1974-1994) Lyon: Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 1994. p.168.

الأخرىٰ وليس العكس»[1]؛ لأنَّنا نرىٰ **أنَّ تأمل كزينوفان في الاختلالات القيمية لصورة الألوهية في المتن الميثولوجي، ومحاولته استبدالها، هو ما أوصله إلىٰ ملحوظاته الناقدة للقدرة المعرفية البشرية، وليس العكس.**

ولذا؛ نختلف بشدة مع دنيال بابوت حينما يزعم: «أنَّ النقد الكزينوفاني للتقاليد الدينية ليست له أسس ولا مصدر فيما نشير إليه في العادة. فعندما يشير كزينوفان إلىٰ أنَّ هوميروس وهيزيود ينسبان إلىٰ الآلهة كل أنواع الأفعال غير الشريفة (ب١١وب١٢)، أو عندما يشير إلىٰ أنَّ الإنسان يمثِّل الآلهة وفق صورته (ب١٤-ب١٦) فإنَّ هذه الانتقادات لا تبدو كليًّا مؤسسة علىٰ معايير أخلاقية، أو دينية، بل وفق الوعي بنسبية كل تجربة بشرية»[2]. نختلف مع بابوت في هذا القول؛ لأننا نراه غير مؤسس حيث يتناسىٰ أنَّ الزمن الفلسفي لكزينوفان لم يكن يسمح بتقديم النقد الإبستيمولوجي علىٰ نحوٍ يجعله مبتدأ وأساسًا لغيره. وقبول مثل ذاك التأويل المعتسف سقوط في رؤية لا تاريخية تدفع بالزمن الكانطي إلىٰ لحظة كزينوفان. وهو تحريك في الأزمنة لا يقل في اختلاله ونشازيته عن الخطأ في تعيين الأمكنة الجغرافية، بمجاورة الأبعد ونفي المجاور.

هذا فضلًا عن أنَّ **الشذرات كلها ليس فيها ما يفيد أولوية نقد إمكان المعرفة كلحظة سابقة ومؤسسة لنقد الاعتقاد الديني الميثولوجي، أو تأسيس بديله.**

لكنَّنا من جهة أخرىٰ نؤكد أيضًا أنَّ نقد كزينوفان للإمكان المعرفي ليس ناتجًا عن بحث مركز في أدوات المعرفة وطرائقها. أجل! إنَّ في شذراته نقدًا للحواس، وبيانًا لمحدوديتها، لكن ذلك **لا يسمح لنا بالزعم بأنَّ لدىٰ فيلسوف كولوفون نظريةً مكتملة في المعرفة**، فمن نافل القول الإشارة إلىٰ أنَّ زمنه الثقافي ليس زمن الانشغال بالسؤال الإبستيمولوجي، رغم قيمة العمل الفلسفي الذي قدَّمه معاصره ألكميون.

ولبيان ذلك ننتقل إلىٰ تفصيل القول في نظريته «الإبستيمولوجية».

٣- في «إبستيمولوجيا» كزينوفان

انتهينا في مبحث المسألة الدينية في فلسفة كزينوفان، إلىٰ أنَّ في بعض شذراته ما

(١) ibidem

(٢) ibdem.

يؤشكل حتىٰ مسوغ القول في مسألة الألوهية، وقد لاحظنا أنَّ مستند الاستشكال من طبيعة إبستيملوجية؛ حيث عبَّر **فيلسوف كولوفون عن شكِّه في قدرة الفكر البشري علىٰ البتِّ في قضايا الغيب**. كما أبان عن موقفٍ نقدي من مسألة المعرفة وأدواتها علىٰ نحوٍ يجاوز به العقل الوثوقي إلىٰ **عقلٍ نسبيٍّ مفتوح علىٰ التطور** المعرفي المستقبلي.

بيد أنَّ السؤال الذي يطرح هو: هل يكفي هذا لأن نؤسس عليه مشروعية عنونة هذه السطور بـ«إبستيمولوجيا» كزينوفان؟

لا بدَّ ابتداء من الاحتراس من الإطلاق الدلالي للفظ الإبستيمولوجيا علىٰ الناتج الفكري لهذه اللحظة من تاريخ الفكر، وانضباطًا لذلك وضعنا اللفظ في عنوان هذا المبحث بين مزدوجتين. لكن في الوقت ذاته لا يعني ما سبق أن الإطار النظري لإشكالية إمكان المعرفة، لا يمكن أن نجد له بذورًا وإرهاصات في ما قبل التحول الكانطي. ونريد بهذا الماقبل تاريخ الفكر الفلسفي بمختلف امتداداته الزمنية، التي يمكن أن نبلغ ببعضها إلىٰ حدٍّ زمني جد قديم، كالزمن الكزينوفاني مثلًا.

بيد أنَّنا لا نزعم أن تلك البذور الإرهاصية تتمظهر كتأسيسٍ متكامل في مجال نظرية المعرفة، علىٰ نحو ما بدا به في الفكر الفلسفي الحداثي بعد الجدل الذي أثارته **نظرية الكوجيتو الديكارتي خلال القرن السابع عشر**، وما خلص إليه -ذلك الجدل- عند **تأسيس نظرية المقولات المتعالية الكانطية في القرن الثامن عشر**، في سياق محاولة فيلسوف نقد العقل تجاوز ذلك الشرح العقلاني/التجريبي بالتركيب النقدي المستند علىٰ شرط القبلي المتعالي لاقتبال معطيات الحسِّ. هذا بله أن يكون ذلك الإرهاص تأسيسًا **للإبستمولوجيا كما سيتم التقعيد لها في الفكر الفلسفي المعاصر، بعد التحولات المعرفية التي شهدتها علوم الهندسة والفيزياء.**

لكن رغم وعينا بهذه الفوارق الجوهرية؛ فإن **مسوغ عنونة هذه السطور باستعمال لفظ الإبستيمولوجيا**، آتٍ من أنَّ التأمل في الشذرات الكزينوفانية، من حيثية أسئلة نظرية المعرفة، يثير ولا بدَّ حسَّ الإعجاب والاستفهام؛ إلىٰ الحدِّ الذي يمكن أن نزعم أنَّ الناظر فيها -إذا ما تحرَّر من الاحتراس في توقيع الأفكار علىٰ غير زمنها- **يمكن أن يلحظ فيها، ليس فقط ملمحًا من نظرية المعرفة الكانطية، بل أيضًا ملمحًا من إبستيمولوجيا كارل بوبر!**

وهذا في الحقيقة ما انزلقت فيه عديد من الأبحاث. واحتراسًا من مطبات هذه الإسقاطات المتداولة في بعض نماذج البحث الفلسفي المعاصر، وتنهيجًا للتفكير؛ سنبتدئ أولًا ببحث مسألة الشكّ في الإمكان المعرفي، ثم ننتقل إلىٰ بحث موقف كزينوفان من الحقيقة كأفقٍ متقدم أمام حركة التفكير وفاعلية البحث.

أما فيما يخص **المستند الشذري** الذي سنعتمده لبحث الموقف الإبستيمولوجي لكزينوفان؛ فمكون من أربع شذرات هي:

الشذرة (ب١٤) المروية عند سكستوس أمبيريقوس، التي تفيدنا في فهم تصور فيلسوف كولوفون لقضية إمكان المعرفة. ثم سنربط محصول بحث تلك الشذرة، بنقد الحسّ في **الشذرة (ب٣٨)**، وبمفهوم الحقيقة الذي نزعم أن كزينوفان يقدمها كأفقٍ للاقتراب لا كموضعٍ للحيازة والامتلاك، في **الشذرتين (ب٣٤)**، و(ب١٨).

تلك هي احتراسات البحث وسؤالاته، وذاك هو المهاد الشذري الذي سنؤسّس عليه إيضاحنا للرؤية المعرفية الكزينوفانية.

١-٣ كزينوفان وسؤال الإمكان المعرفي: نقد أطروحتي سوتيون وزيلر

إذا نفينا عن زمن كزينوفان أولوية الانشغال بالمسألة المعرفية؛ فإنَّه لا ينبغي أن ننفي أن ذلك الزمن شهد تبلور فكرة مهمة تخص تلك المسألة، تتمثل في توكيد **نسبية الإمكان المعرفي**. بل حتىٰ أدوات التفكير كان لها بعض الحظّ من اهتمامات الفلاسفة وقتئذ؛ وكمثال علىٰ ذلك أشرنا إلىٰ معاصر كزينوفان، أي الفيلسوف الفيثاغوري ألكميون، الذي قدَّم أطروحة مقاربة للأطروحة الكزينوفانية في نقدها للقدرة المعرفية، حيث إنَّ العبارة التي نسبها إليه ديوجين اللايرسي، التي يقول فيها: «بالنسبة إلىٰ الأشياء غير المرئية (الغيبية) فإن الآلهة هي وحدها التي لها عنها علم اليقين»[١] مقول مشابه لمدلول الشذرة الكزينوفانية (ب١٨). وقد أشرنا في كتابنا «**فيثاغور والفيثاغورية**» إلىٰ أنَّ ألكميون كان مختصًا بالطبِّ علىٰ وجه التحديد؛ وإليه -حسب ثيوفراسطوس- تُنسب الفكرة القائلة بأنَّ «الدماغ هو العضو المركزي للنشاط

(١) Diogene, ibid, p389

العقلي»[1]؛كما كان لألكميون اهتمام بدراسة الحواسّ، حيث قدَّم «تحليلًا للمسألة الإدراكية بطريقة منتظمة تبدأ من فيزيولوجية الحسّ، وتنتقل منها إلىٰ النفس وقواها الإدراكية؛ محددًا ثلاث مراتب هي: **الإدراك الحسي، والذاكرة، والعقل**»[2].

وباستحضار ما سبق؛ يتبيَّن أنَّ لحظة كزينوفان لم تكن خاليةً من درس المسألة المعرفية وأدواتها، في اتجاه التوكيد علىٰ نسبيتها.

فكيف بلور كزينوفان موقفه من تلك المسألة، في سياق زمنه الفلسفي الذي كان منشغلًا ببعض حيثياتها؟

أشار فيلسوف كولوفون إلىٰ نسبية المعطيات الحسية في الشذرة (ب٣٨)[3]، كما يَنْسُبُ إليه «**المنحول إلىٰ بلوتارك**» القول «بأنَّ الحواس خادعة»[4]. وعند أيتيوس نلقىٰ توليفة واحدة تجمع كلًّا من «فيثاغور، وأمبادوقليس، وكزينوفان، وبرمنيد، وزينون، وميليسوس، وأنكساغور، وديموقريط، وميترودور، وبروتاغوراس، وأفلاطون»[5]، بدعوىٰ أنهم يشتركون في ذات الموقف الإبستيمولوجي الناقد لصدقية الحواسّ، حيث يقول أيتيوس إنهم جميعًا يعدون «الحواس خادعة»[6]. كما يمكن أن نرىٰ من خلال جمع نصوص كزينوفان ما يفيد التمييز بين الرأي الموصول بالحسّ، والعلم الموصول بالعقل. كما يستفاد من بعض موارده الشذرية ذات الموقف الناقد للحواس، لكن دون نفي قيمتها نفيًا قاطعًا؛ حيث يعترف بأنها وسائل تقريبية للمعرفة، لكن مع توكيده علىٰ أنَّه لا ينبغي الوثوق فيها وثوقًا مطلقًا. كما يستفاد من بعض شذراته أنَّه يقول بوجوب التمييز بين الشيء في حقيقته وبين إحساسنا به. وهو التمييز الذي من المعلوم أنَّه سيكون الهاجس الحاضر لاحقًا في مختلف الكتابات الدارسة لكيفيات المعرفة.

وأن يكون تمظهر هذا الهاجس معبرًا عنه بهذا القدر من الوضوح عند كزينوفان

---

(١) Gomperz, ibid, p159

(٢) د.الطيب بوعزة، فيثاغور والفيثاغورية بين سحر الرياضيات ولغز الوجود، م س، ص٣٥٣-٣٥٤.

(٣) (B38) If god had not fashioned yellow honey, they would say that figs are far sweeter. Herodian, On Peculiar Speech 41.5

(٤) PS-PLUT. Strom., 4, Vors. 50, 37-51, 11.

(٥) AÉTIUS , IV, 9.

(٦) AÉTIUS , IV, 9.

لدليل علىٰ اقتداره علىٰ أشكلة أسئلة المعرفة، وبلورة نظر نقدي في طرائق التفكير في تلك اللحظة المبكرة من تطور التفلسف، الذي رغم اهتماماته بتنسيب محصول الإدراك الحسي؛ فإنه لم يكن قد بلغ بعد مبلغ تركيز النظر في أدوات الفكر.

ونقد الحواس لم يكن منتهىٰ التفكير الكزينوفاني؛ حيث إذا دققنا النظر في شذراته، وخاصة الشذرة الرابعة والثلاثين، سنلحظه يصعد بنقده إلىٰ درجةٍ أكثر جذرية، مما يسمح بالاستنتاج بأنَّه يقول بالشك في إمكان بلوغ الحقيقة، ولو باصطناع أداة العقل لا الحس.

وجذرية هذه الدرجة هي التي جعلت الفيلسوف الإسكندري سوتيون Sotion (القرن٢ ق م) يقدم كزينوفان بوصفه أول فيلسوف شكَّاك.

وقد استدعي هذا التأويل إلىٰ زمننا الراهن؛ غير أنَّ ذلك لا يعني تقبله في كليته، بل ثمة اختلاف كبير في فهم شكية كزينوفان، أو لنقل بتعبيرٍ أدق، في تحديد مداها:

هل هي شكية مطلقة كما يذهب إلىٰ ذلك سوتيون؛ ومن ثَمَّ يكون لازمها هو تعليق كل الأجوبة سواء في المجال اللاهوتي أو الوجودي؟

أم إنَّ موقفه المعرفي يؤول إلىٰ حصر الشكِّ في المجال اللاهوتي تحديدًا، كما ذهب نحو ذلك بعض الشراح المعاصرين؟

أم الأصوب هو أن نذهب مع زيلر[1] في نحوٍ مغاير لسوتيون، نافيًا أن يكون لدىٰ فيلسوف كولوفون موقف فلسفي شكَّاك، بدعوىٰ أن لديه فقط نقدًا للإمكان المعرفي؟

إنَّ أطروحتنا هي أنَّ هذه المواقف التأويلية تفتقر إلىٰ الوثاقة في بلورة فهم مستجمع للشذرات الكزينوفانية. وبيان ذلك:

أنَّنا نرىٰ زيلر الذي نفىٰ أن يكون لدىٰ فيلسوف كولوفون شكٌّ مطلق، كاد يلامس معنىٰ الشكية المطلقة عندما شرح الشذرة (ب١٨)[2] حيث قدَّمها بوصفها توكيدًا علىٰ أنَّ كزينوفان يعتقد بأنَّ امتلاك «اليقين المطلق مستحيل»؛ وحتىٰ إذا امتلكناه فإنَّنا «غير

---

(١) Eduard Zeller.A History of Greek Philosophy, trd.F.Alleyne, v1, ibid, p574.

(٢) في كتاب زيلر ثمة ترقيم لهذه الشذرة بـ(ب١٦) لا (ب١٨). وقد غيرنا رقمها تماشيًا مع الترقيم المتداول في المجموع الدوكسوغرافي لهيرمان ديلز؛ لذا وجب التنويه.

قادرين علىٰ إدراك أنَّنا نمتلكه، لهذا لم يقدِّم آراءه إلا في سياق الاحتمال»[١]؛ ومن ثمَّ إذا صحَّت نسبة هذه المعاني إلىٰ كزينوفان؛ ألا يجوز لنا أن نعترض علىٰ زيلر قائلين بوجود فلسفة شكية؟

ألا يكون إذن موقف سوتيون القائل بوجود موقفٍ شكي مطلق عند فيلسوف كولوفون، متوافقًا مع الشذرة الثامنة عشرة وفق الشرح ذاته الذي قدَّمها به زيلر، أي بمدلولها النافي لأن تكون الحقيقة قابلةً للامتلاك؟

إنَّ مستند زيلر وغيره من الباحثين لدفع أطروحة سوتيون -رغم إحساسهم بأن ثمة إمكانية لتأسيسها بالشذرة (ب١٨)- **هو أنَّ الموقف الشكي المطلق، له مقتضيات إبستيمولوجية لا تبدو عند كزينوفان**، وأهمها **أنَّه لم يعلق كل أحكامه المعرفية**؛ بل حتىٰ في المجال الثيولوجي، بدا واثقًا في توكيده علىٰ خطأ التصور الأنثروبومورفي للألوهية.

وذلك الوثوق هو ما تعلَّق به **فرانكل** فاتخذه دليلًا علىٰ نفي أن يكون لدىٰ كزينوفان مذهب شكي مطلق؛ بدعوىٰ أن هذا المذهب «يخالف أوجهًا أخرىٰ من فلسفته»[٢]؛ **حيث يلحظ في «المتن» الكزينوفاني من الإثباتات المعرفية ما يفيد بأن فيلسوف كولوفون لا يقول بالشكِّ**. ويتقاطع **فرانكل** في جانبٍ من موقفه هذا مع **سنيل Snell وكوثري Guthrie**.

غير أنَّنا نعتقد أنَّ جميع هذه المواقف بدءًا من سوتيون وانتهاء بزيلر وفرانكل، هي علىٰ اختلافها وتنوع مستنتجاتها مفتقرة إلىٰ إدراك طبيعة الفلسفة الكزينوفانية، التي قلنا سابقًا بأنَّ حلَّ إشكالاتها مرهون بالنظر إلىٰ أنَّ أقاويلها الشذرية قيلت في مناسبات متفرقة.

ودليلنا علىٰ اختلال أطاريح أولئك الشراح:

أنَّ موقف سوتيون القائل بأنَّ كزينوفان تمذهب بموقف الشكِّ المطلق، إن كان له بعض السند من الشذرتين (ب١٨) و(ب٣٤)، فإنَّه مهزوز مختلٌ ببقية الشذرات التي نجد فيها إثباتات معرفية.

---

(١) Eduard Zeller.A History of Greek Philosophy, trd.F.Alleyne, v1, ibid, p575.

(٢) James H. Lesher, Xenophanes' Scepticism, Phronesis, Vol. 23, No. 1 (1978), p5

لكن في المقابل لا نرىٰ موقف زيلر وفرانكل وكوثري أكثر تماسكًا من موقف سوتيون؛ حيث **إذا كان نفيهم وجود شكية مطلقة لدىٰ كزينوفان قابلًا لأن يتأسس علىٰ معطياته الشذرية التي يثبت فيها نقده للمعتقدات الإغريقية، ويقدم فيها وسومات بديلة بلغة واثقة؛ فإن ذاك سرعان ما يختل إذا وضعناه إلىٰ جانب منطوق كزينوفان نفسه في تينك الشذرتين أي (ب١٨) و(ب٣٤).**

وعليه؛ فالموقف الذي نراه أكثر اقتدارًا علىٰ استجماع مختلف معطيات الدوكسوغرافيا الكزينوفانية، **هو القول بوجود شكية مطلقة بجانب إثباتات وثوقية!**

لكن كيف يمكن التوفيق بين هذين الضديدين؟!

أكدنا خلال بحثنا في الفلسفة الدينية لدىٰ كزينوفان أنَّ ثمة تطورًا في صياغة فكره، وأنَّ مواقفه المتناقضة في شأن مسألة الألوهية لا ينبغي تغطية بعضها أو تجييره، بل إشهار هذا التناقض وإيضاحه وفق القول بوجود صيرورة فكرية، وَتَمَرْحُلٍ في بناء الأطاريح.

وعليه؛ فإنَّ نهجنا هذا نراه مسعفًا لنا أيضًا في بحث المسألة المعرفية، إذ يُمَكِّنُنا من أخذ كل الشذرات علىٰ تباينها وتناقضها. وبناء عليه؛ يصح الاستنتاج بأنَّ فيلسوف كولوفون عبَّر في لحظة من لحظات تطوره الفكري عن موقفٍ شكيٍّ مطلق، كما عبَّر في لحظات أخرىٰ عن مواقف معرفية، محايثة بلغة الجزم، أو تغيب عنها تعابير الاحتمال والظن.

وهكذا لا ننتهج موقف سوتيون، كما لا ننتهج موقف زيلر/ فرانكل؛ لأنَّ أيَّ موقف منهما غير قادر علىٰ استجماع الشذرات الكزينوفانية واستيعاب تعددها واختلافها.

وبعد إيضاح ذلك تتبقىٰ لنا حيثية أخرىٰ في دلالة الشك ومداه:

هل يخص المعرفة اللاهوتية فقط أم يتجاوزها إلىٰ غيرها من مجالات المعرفة؟

إذا كان الشراح المعاصرون، أي زيلر وفرانكل وليشير وسنيل Snell وكوثري Guthrie، **متفقين علىٰ وجود موقفٍ نقدي من إمكان المعرفة البشرية؛ فإنَّ ثمة اختلافًا يفرقهم، وهو تحديد مجال ذلك الموقف النقدي:**

إذ بالنسبة إلىٰ **فرانكل** يرىٰ أنَّ فيلسوف كولوفون ميَّز بين المجال الماورائي

اللاهوتي وبين المجال الوجودي المحسوس، وأنَّ **شكَّه يطال إمكانية معرفة المجال الماورائي فقط**. أي إنَّ الشكَّ في الإمكان المعرفي البشري يخص معرفة المسألة الدينية في مستواها الألوهي تحديدًا.

بينما يذهب جيمس. هـ. **ليشير** مذهبًا مخالفًا لأطروحة فرانكل، ومستنده في ذلك هو استحضار الشذرة (**ب٣٤**) التي يقول فيها كزينوفان: «بالتأكيد لم يُحَصِّلْ ولن يُحَصِّلَ أيُّ شخصٍ معرفةً واضحة ويقينية بالآلهة. **ولا بكل الأشياء التي سأتحدث عنها**. كل ما يقال مجرد رأي»[1]. وبما أنَّ الأشياء التي تحدَّث عنها كزينوفان لم تنحصر في الثيولوجيا؛ فإن ليشير **يستنتج أنَّ ثمة مجالًا آخر غير طبيعة الآلهة، خصَّه كزينوفان بنفي إمكان تحصيل المعرفة الحقة**. ومن ثَمَّ؛ يجوز -حسب ليشير- تمديد مدىٰ الشك الكزينوفاني فلا يقتصر علىٰ مجال الألوهية.

أما ماهية ذلك المجال الذي يرىٰ ليشير أن كزينوفان كان يقصده بقوله لا يمكن معرفة «الأشياء التي سأتحدث عنها»؛ فهو **وظيفة التنبؤ** التي كانت دارجةً في معابد الديانة الإغريقية، حيث كان كهنة تلك المعابد كثيرًا ما يستشارون في الشأن الفردي والجمعي، فيتنبؤون للناس بخطابٍ رمزي[2] يخبرهم بالغيب. وهذه الوظيفة الكهنوتية هي ما يقول ليشير بأنَّ كزينوفان كان يقصدها بتمديد شكِّه في إمكان المعرفة، أي **إنَّ شكيَّته تطال ذلك الزعم الكهنوتي بإمكان معرفة الغيب**. أي تطال غيب المعرفة الماضية التي ليس لدينا عنها خبر موثوق، وكذا المعرفة بالحاضر المخفي عن إدراكنا، وبالآتي الذي لم يتمظهر بعد في الوجود.

لكنَّنا لا نرىٰ مفردات الشذرة (**ب٣٤**) تفصح عن هذا المعنىٰ الذي يرتكز عليه ليشير لتمديد الشك الكزينوفاني؛ إذ ليس في منطوقها إيراد لممارسة التنبؤ. صحيح أنَّ كزينوفان بنزوعه النقدي للمعتقدات الدينية الإغريقية، كان بلا شك واقعًا في خطِّ

---

(١) B 34: "... and of course the clear and certain truth no man has seen nor will there be anyone who knows about the gods and what I say about all things; for even if, in the best case, someone happened to speak what has been brought to pass nevertheless, he himself would not know, but opinion is ordained for all".

Sextus Empiricus, Against the Mathematicians 7.49.110

(٢) James H. Lesher, Xenophanes' Scepticism, Phronesis, Vol. 23, No. 1 (1978), p12.

التماس ضد الكهنة الذين كانوا يقتاتون علىٰ تلك المعتقدات، ومن ثمَّ فإن نقده للممارسة النبوئية محتمل. كما يمكن أن نعزز هذا الاحتمال بالإحالة علىٰ شيشرون الذي يقول واصفًا كزينوفان: «إنَّه لم يكن يعتقد في التنبؤ» (شيشرون أ٥٢). لكن كل ذلك يبقىٰ مجرد احتمال؛ ومن ثمَّ فإنَّ الأمر الذي يظل أكيدًا هو أنَّ كزينوفان نقد إمكان المعرفة بالألوهية، وربط ذلك بمحدودية القدرة البشرية. أما تمديد نقد ذلك الإمكان إلىٰ موضوعات أخرىٰ؛ فيحتاج إلىٰ توسيع نظر.

وأرىٰ أنَّ **وصل الشذرة (ب٣٤) بالشذرة (ب١٨)**[1]**، التي تتحدث عن فكرة تقدم المعرفة الإنسانية نحو الحقيقة، يمكن أن يسمح بهذه التوسعة في تمديد مدىٰ الشك الكزينوفاني، فلا يكون مخصوصًا بالمجال اللاهوتي، بل تعبيرًا** عن الشكِّ في موثوقية المعرفة الإنسانية ككل.

ثم إنَّ هذه المرحلة الشكيَّة نراها مدخولةً بحسٍّ تفاؤلي مفتوح علىٰ الغد. وهو ما جعل كزينوفان حالةً فكرية متفردة في السياق الاجتماعي التقليدي، بإيمانه بصيرورة التقدم.

فلنتوقف لبحث هذه الميزة التي اتسمت بها فلسفة الكولوفوني.

٣-٢ كزينوفان وفكرة التقدم

في أحد أهم المتون المؤسسة للميثولوجيا الإغريقية، أقصد متن «**الأعمال والأيام**»[2] لهيزيود تمظهر لأول مرة في تاريخ الوعي الأوروبي ما يسمىٰ نظرية «**العصر**

---

(١) في بحثنا في الفلسفة الدينية لكزينوفان رتَّبنا الشذرتين (ب٣٤) و(ب١٨) بوصفهما تنتميان إلىٰ مرحلة واحدة من تلك المراحل الثلاث التي قلنا بأنها تمثِّل لحظات تطور تفكير كزينوفان. واستحضار تينك الشذرتين معًا لإيضاح الموقف المعرفي دليل آخر يعزز جواز تصنيفهما في مرحلة واحدة.

(٢) يمكن أن نقتطف من كتابنا «الفلسفة الملطية»، هذا الوجيز الذي اختصرنا به رؤية هيزيود إلىٰ التاريخ البشري: «ففي البدء كان الرجال يعيشون لحظة الجنان». والتعبير عن البداية بعصر الرجال إشارة إلىٰ أن لا وجود للمرأة في اللحظة الأولىٰ للجنس البشري. وقد كان هذا هو العصر الذهبي للتاريخ البشري، غير أنَّ صيرورة الزمن ستزيل هذا النمط في العيش، لينتهي إلىٰ السائد زمن هيزيود الذي يرمز إلىٰ الجنس الحديدي، المنحط.

وبهذا نلحظ أن رؤية هيزيود متشائمة من مسار الصيرورة البشرية؛ حيث يقدمها بوصفها نزولًا وانحطاطًا لا تقدمًا، فمن زمن الجنس الذهبي إلىٰ الحديدي ثمة هبوط مستمر، غير أنَّه - أولعل بسبب هذا =

البدئي الذهبي»، ذاك التعبير الذي نريد به معنىٰ ارتكاس صيرورة الزمن الإنساني، بدعوىٰ أنَّ التاريخ البشري في بدئه كان زمن رفاهٍ ورخاء، ثم تم الانتكاس بعده إلىٰ زمن الضنك والاحتياج والعمل.

وقد استمرت نظرية «العصر الذهبي» هذه رافلة في لبوس متنوعٍ عبر مختلف مراحل تطور الفكر الأوروبي اللاحق، دون أن تمسَّ بنقدٍ فعلي، حيث نجدها عند الشاعر الروماني أوفيد Ovide، وعند كثير من الشعراء والمفكرين اللاتين مثل طيبول Tibulle وفرجيل Virgile، كما استمرت خلال القرون الوسطىٰ متلبسة بالتأويل التوراتي/ المسيحي.

وإذا ارتحلنا عن السياق الثقافي الغربي، سنلحظ أن الدراسات الأنثروبولوجية كشفت عن أنَّ مختلف المجتمعات التقليدية، مسكونة بهذا الحنين الذي يتمثل الماضي أكثر سموقًا من الحاضر. وتعليلًا لشيوع هذا التصور، يمكن القول بأنَّ الرؤية الماضوية تتلاقىٰ مع طبيعة المجتمع التقليدي المحكوم في بنيته السوسيولوجية بالسكون وتباطؤ الحراك.

وعليه؛ فإن بدء الحداثة وبروز النمط التقني وما استتبعه من تسارع في إيقاع التحولات، كان من الطبيعي أن يفرض نمطًا جديدًا في الرؤية إلىٰ التاريخ الإنساني. ولذا؛ لا غرابة أن نجد بدء الحداثة مساوقًا لظهور فلسفة الأنوار، التي نزعت نحو التأسيس لنظرية بديلة لـ«العصر البدئي الذهبي»، هي نظرية التقدم؛ حيث تمَّ تصور التاريخ الإنساني بوصفه صيرورةً متقدمة في خطٍّ تصاعدي. وقد تمَّ إسناد هذا التصور بفكرة العلم كمعرفة بشرية قادرة علىٰ تسييد الإنسان علىٰ الطبيعة[1]؛ فصارت نظرية

= الانحطاط الذي حلَّ بالبشرية - ضمَّن هيزيود متنه «الأعمال والأيام» فكرة العدل كحاجة أساسية للعيش؛ حيث قارن بين نوعين من المدن: مدينة «الديكي» أي التي يسودها القانون والعدل. ومدينة «هيبريس» أي مدينة الشر والعدوان؛ خاتمًا نصَّه بأن إنسان الاستقامة والعدل يفوز، بينما إنسان العدوان والشر يخسر كل شيء، ولا يعني هذا استعادة الزمن الذهبي، بل مجرد إصلاح نسبي للزمن الحالي. الطيب بوعزة «الفلسفة الملطية أو لحظة التأسيس» مركز نماء، بيروت ٢٠١٣، ص ١٣٣-١٣٤.

(١) فكرة تسييد الإنسان علىٰ الطبيعة التي تم الإعلان عنها في بدء القرن السابع عشر من قبل ديكارت وكذا =

التقدم إيديولوجية مهيمنةً، ولن يتم الانقلاب عليها إلا بعد الامتداد الزمني للحداثة، ومعاينة تغول النموذج التقني، وما نتج عنه من تأثير سلبي في البيئة الطبيعة واختلال في القيم.

قد يتساءل القارئ عن سبب انسياقنا نحو هذا البيان التاريخي المستفيض، الذي نتحدث به عن تطور فكرة التقدم، بل له أن يستهجن هذه الاستفاضة؛ لكنَّنا قصدناها لكي نبيِّن أن **استحضار كزينوفان، الذي ينتمي إلىٰ القرن الخامس قبل الميلاد، برؤيته إلىٰ التاريخ القائمة علىٰ فكرة التقدم، يعني أنَّه استثناء فريد قياسًا علىٰ السائد المعرفي في زمنه، واستباق لذوقٍ ثقافي لن يحدث إلا بعده بقرون متطاولة.**

لقد خالف كزينوفان التصور الهيزيودي للتاريخ مخالفةً جوهرية؛ فلم ينظر إلىٰ زمن البدء بوصفه سامقًا علىٰ زمن الحاضر والغد، بل عَكَسَ الصورة وقَلَبَ القيم؛ حيث ربط في شذرته الثامنة عشرة -المروية عند سطوبي- وصول البشرية إلىٰ «الأفضل» بمقدار تقدمها في الزمن: «... ولكن بالبحث ومع مرور الزمن فإنهم [يقصد البشر] سيصلون إلىٰ الأفضل»(١).

وهكذا **بلور موقفًا فكريًّا مضادًا للميثولوجيا الإغريقية التي تمثَّلت الصيرورة التاريخية كانحطاطٍ لا كتقدم**؛ فلم ينظر إلىٰ بداية الزمن البشري الأول نظرةً إعلائية، تخلع عليه صفات تقريظية؛ بل بالعكس نظر إلىٰ **اللاحق بوصفه أفضل من السالف**. فقام بقلبٍ تامٍّ للرؤية الهيزيودية إلىٰ العالم، مستبدلًا بتلك الرؤية الميثولوجية التشاؤمية الناظرة إلىٰ المستقبل البشري كصيرورةٍ ارتكاسية، رؤية جديدة تنظر إلىٰ التاريخ

= فرنسيس بيكون، ستكون مكونًا نظريًا مهمًّا لتأسيس نظرية التقدم الأنوارية. غير أنَّ هذا لا يعني أن كل مفكري الأنوار انساقوا في ذات المسار النظري، بل إن أحد أشهر ممثلي فلسفة الأنوار، أي جون جاك روسو، رفض - في مختلف كتاباته وخاصة «خطاب في العلوم والفنون» - فكرة التقدم؛ بل رأىٰ أنَّ التطور المدني ارتكس بالإنسان عن الحالة التي كان عليها، أي الحالة الطبيعية. لكن رغم حضور استثناءات بقيت نظرية التقدم أيديولوجية مهيمنة إلىٰ نهاية القرن التاسع عشر؛ حيث نلحظ الفلسفة الهيغلية ويسارها الماركسي يتأول التاريخ كصيرورة متقدمة.

(١) B 18: "By no means did the gods intimate all things to mortalsfrom the beginning, but in time, inquiring, they discover better".

Stobaeus, Anthology I, VIII 2.

بمنظار الصيرورة المتقدمة، لا بمنظارٍ تنازليٍّ يعبِّر عن تتالي الانحطاط، بعد لحظة البدء الذهبي.

وقد أثارت فكرة التقدم الواردة عند فيلسوف كولوفون انتباه كثير من الباحثين؛ ففي سياق تعليقه علىٰ الشذرة (ب١٨) يرىٰ إيديلشتاين Edelstein أنَّ كزينوفان **«أول شاهد في تاريخ الفكر الإغريقي علىٰ فكرة التقدم»**[١]. كما نظر ألكسندر تولين Alexander Tulin إلىٰ تلك الشذرة بوصفها **«أقدم تعبير عن الاعتقاد في التقدم الإنساني»**[٢]. كما اتجه جمع من المؤرخين والفلاسفة -أذكر منهم زيلر Zeller، وشيرنس H. Cherniss[٣]، وبابوت D. Babut[٤]، وبرنيس J. Barnes[٥]- إلىٰ تأول الشذرة (ب١٨) بوصفها دالةً علىٰ فكرة الاتجاه التقدمي لحركة التاريخ البشري.

صحيح أنَّ **هناك في المقابل مَن نفىٰ هذا التأويل، مثل ليشير J. H. Lesher**[٦]، لكن موقفه يظل في تقديرنا شاذًا بالقياس إلىٰ ما رأيناه متداولًا في كثير من الأبحاث والدراسات. ومع هذا؛ فإنَّ نقدنا لموقفه ليس راجعًا إلىٰ انفراده وشذوذه في التأويل، بل نرىٰ أنّ ما يزيد في توكيد حضور الرؤية التقدمية في فكر كزينوفان، هو أنَّ ذلك مناغم لموقفه المعرفي؛ حيث أكَّد في شذراته علىٰ نسبية المعرفة البشرية، **مما يؤكد أنَّ نفيه لإمكان المعرفة المطلقة التي تتملك الحقيقة وتحوزها كليًّا، لم يكن مجرد فلتة**

---

(١) Cf. L. Edelstein, The Idea of Progress in Classical Antiquity, Baltimore, 1967, p. 3.

(٢) انظر:

Alexander Tulin, Xenophanes Fr. 18 D.-K. and the Origins of the Idea of Progress, Hermes, 121. Bd., H. 2 (1993), pp. 129-138

(٣) H. CHERNISS, The History of Ideas and Ancient Greek Philosophy, Studies in Intellectual History, John Hopkins, 1953.

(٤) D. BABUT, L'Idée de progrès et la relativit6 du savoir humain selon Xenophane (Fragments 18 et 37 DK), Revue de Philologie 51, 1977.

(٥) J. BARNES، The Presocratic Philosophers, revised ed. (London and New York, 1982), 140.

(٦) J. H. Lesher, Xenophanes on Inquirey and Discovery: An Alternative to the, Hymnto Progress < < R eading of Fr. 18, Ancient Philosophy 11 (1991), 229-48.

لفظية؛ بل يبدو أنَّ الرجل كان لديه تصورٌ خاص لماهية الحقيقة كأفقٍ يرتهن الاقتراب منه، بصيرورة تقدم الوعي البشري عبر الزمن.

لكنَّ قولنا بأنَّ كزينوفان يرىٰ أنَّ **الحقيقة أفق للاقتراب لا موضع للحيازة والامتلاك**، قول مثقلٌ بدوالٍ مفاجئة لحسِّنا الثقافي المعاصر. لكن مع ذلك؛ أزعم أنَّ الشذرة الكزينوفانية (ب١٨) تبرِّر هذه العبارة التي **تستبطن في دلالتها العامة شيئًا من لغة هيدغر وإبستيمولوجيا كارل بوبر!**

أجل! من المدهش أن يعبِّر فيلسوف في ذلك الزمن المتواري في القِدم عن أنَّ الحقيقة ليست موضعًا لامتلاكٍ يقينيٍّ ونهائي، بل هي أفق للاقتراب والانكشاف بالتدريج.

فهل حقًا تعبر الشذرة الكزينوفانية تعبيرًا صريحًا عن هذا المعنىٰ، أم إنَّ ذلك من إسقاطات التأويل؟

إنَّنا نعي محاذير الإسقاط وخاصة في هذه الشذرة التي احتفىٰ بها الإبستمولوجي المعاصر كارل بوبر؛ حتىٰ عَدَّ كزينوفان أول فيلسوف عبَّر بوضوحٍ عن أنَّ الإمكان المعرفي البشري لا يستطيع امتلاك الحقيقة النهائية، بل قدره هو أن يكون مداه المعرفي في توسع وتطورٍ عبر الزمن. ثم تعدىٰ **كارل بوبر هذا المعنىٰ إلىٰ موقفٍ طريف، يجعل من كزينوفان بوبريًا قبل بوبر؛ حيث قدَّم المشروع النقدي لفيلسوف كولوفون بوصفه القائل بـ«مبدأ التكذيب»، وأنَّ نسقه المعرفي مناهض لمعيار الاستقراء التجريبي**[1]!

والقول بوجود مبدأ التكذيب، ونفي الاستقراء عند كزينوفان، مع أنه أسَّس موقفه من وجود تطور في جيولوجيا الأرض بناء علىٰ ملحوظات استقرائية؛ نراه إسقاطًا صريحًا، بل استقطابًا مذهبيًا فجًا. ونحن لا يعنينا هنا التفصيل في نقد هذا الإسقاط لمفاهيم الإبستيمولوجيا البوبرية علىٰ كزينوفان، بل الذي يعنينا هو أنَّ فكرة ديمومة صيرورة المعرفة البشرية نحو الحقيقة فكرة بادية في المتن الشذري لفيلسوف كولوفون

---

(١) Karl Popper, "Back to the Pre-Socratics" in Studies in Presocratic Philosophy, ed. D. J. Furley and R. E. Allen (London, 1970), p152

بنحوٍ آخر لا ينبغي فهمه بإسقاط إبستيمولوجيا كارل بوبر عليه.

فما هو هذا الفهم؟

إنَّ الذي يعزز تأويلنا لدلالة نقد كزينوفان لإمكان المعرفة، بوصفها توكيدًا للحقيقة كأفقٍ نتقدم نحوه بشكلٍ تدريجيٍّ مستمر، هو نظرية التقدم التي تفيد اعتقاده بأن بدء التاريخ البشري لم يكن اكتمالًا.

وعليه؛ يجوز القول بأنَّ كزينوفان لم تكن له فقط رؤية نقدية لمفهوم الألوهية الثاوي في المتن الميثولوجي الإغريقي، بل كانت لديه رؤية نقدية للرؤية الميثولوجية إلىٰ التاريخ البشري؛ ونعني بتلك الرؤية **فكرةَ الانتكاس القائلة بأنَّ المنصرم أرقىٰ من الآتي، حيث ردَّها كزينوفان بفكرة أنَّ الصيرورة البشرية تمضي في خطٍ تقدميٍّ.**

وهذه الرؤية الكزينوفانية القائلة باندفاعة حركة الحياة نحو التقدم تحمل في صلبها خاصية الروح التجديدية؛ ذلك لأنَّ النظر الإعلائي للماضي هو سمت من أهم سمات الرؤية التقليدية. بيد أنَّ هذه الرؤية التقدمية هي أيضًا في أمسِّ الحاجة إلىٰ بعض الإيضاح من حيث دور الآلهة في تلك الصيرورة.

إذ يُلاحظ في الشذرة الثامنة عشرة تصريحٌ **بحضور دور الآلهة في لحظة البدء**؛ حيث قال: «لم توح **الآلهة** للبشر، **في البداية**، بكل الأمور الغيبية». بينما نهاية الشذرة تفيد بأنَّ البشر سيصلون مع «مرور الزمن» إلىٰ ما هو « أفضل». ويلحظ في هذه التتمة أنه لم يصرح بدور الآلهة، لكنه في الوقت ذاته لم ينفِه، بيد أنَّ عدم التصريح فتح المجال أمام اختلاف التأويل:

حيث ذهب البعض إلىٰ شرح الشذرة بأنها توكيدٌ علىٰ أنَّ **تقدم البشرية حاصل باقتدارها الذاتي، وأنَّ دور الآلهة لم يكن سوىٰ في لحظة البدء.**

فهل يصح فهم مدلول التقدم في الشذرة الكزينوفانية بوصفه نفيًا للدور الإلهي في الوجود والتاريخ؟

لقد فسَّر جومبرز الشذرة (ب١٨) بوصفها استبعادًا للدور الإلهي، وتوكيدًا علىٰ استقلالية الفعل البشري في إنشاء المعرفة، بل ذهب إلىٰ حدِّ تأويلها بوصفها تقيم **تعارضًا بين الإله والإنسان**. بيد أنَّنا نرىٰ هذا التأويل الذي قدَّمه جومبرز، زعمًا يفتقر إلىٰ السند الاستدلالي، بل يصح النظر إليه بوصفه متعارضًا تمام التعارض مع طبيعة

تفكير كزينوفان، الذي بفعل كونه فيلسوفًا متدينًا، نراه أبعد ما يكون عن أن يستبعد الدور الإلهي علىٰ النحو الذي يشير إليه جومبرز، فضلًا عن أن يجعل بينه وبين التقدم البشري مناكفةً وملاحاة، وإلا سيؤول الأمر إلىٰ الموقف ذاته الذي عبَّرت عنه الميثولوجيا الإغريقية المثقلة بفكرة الصراع بين الآلهة والإنسان[١]، التي ما نطق كزينوفان إلا بمعارضتها وتسفيه تمثلاتها وتصوراتها.

وعليه؛ نرىٰ هنا أنَّ **موقف لوينين** أكثر توفيقًا من جومبرز، عندما انتهج في شرح الشذرة المسار التقليدي، فتأولها كدلالة علىٰ أنَّ الآلهة لم توحِ بكل الأشياء للبشر في البداية، ولكن «تلك الأشياء ستعطىٰ عبر مسار الزمن، بالتعاون مع الاجتهاد الإنساني»[٢]. أي إنَّ المحصول المعرفي البشري في تطورٍ مستمر عبر الزمن بفضل تساند الفعلين الإلهي والإنساني معًا.

لكن ألم ينتقد كزينوفان المعتقدات الميثولوجية الإغريقية؟ أليست هذه المعتقدات مثقلة بالتدخل المباشر للآلهة في تفاصيل التاريخ البشري؟

ثم حتىٰ علىٰ مستوىٰ المحصول البشري، **ألا تقوم الأسطورة الإغريقية علىٰ تعيين مجموعة من الآلهة الواهبة، كأثينا** Athéna، وهيفايستوس Héphaïstos، وديميتر Demeter، وديونيسيوس Dionysos محددة لكل منها نوعًا من الهبات التي يتلقاها عنها الإنسان؟

ومن ثَمَّ إذا قلنا بالمغايرة التصورية بين رؤية كزينوفان إلىٰ الألوهية والرؤية الميثولوجية الإغريقية، أليس من الأصوب تمديد هذه المغايرة إلىٰ تفسير التقدم البشري بنفي الدور الإلهي نفيًا تامًّا؛ فيكون كزينوفان بهذا النفي نافيًا أيضًا للرؤية الميثولوجية القائلة بمحايثة الثيولوجيا للتاريخ؟

---

(١) أحيل هنا علىٰ أسطورة بروميثيوس كمثالٍ للرؤية الميثولوجية المعتقدة بأنَّ التقدم المعرفي البشري مناقض لإرادة الإله.

(٢) عنون ج.هـ.لوينين Loenen بحثه بـ«دفاع عن التأويل التقليدي للشذرة ب١٨». ونحن نوافقه علىٰ هذا النهج في التأويل، ولم نرَ أيَّ إغراء في تجاوز الرؤية التقليدية في فهمها:

J. H. Loenen, In Defence of the Traditional Interpretation of Xenophanes Frag. 18: Mnemosyne, Fourth Series, Vol. 9, Fasc. 2 (1956), p.136.

وإذا رفضنا موقف جومبرز بدعوىٰ أنه يقيم تعارضًا بين التقدم البشري والآلهة؛ لأنَّه جعل الأمر وكأن كزينوفان يرىٰ أنَّ الآلهة لا تقبل بهذا التقدم ولا تريده، أليس بالإمكان تقعيد مسلك تأويلي آخر، يتم به استبعاد الدور الألوهي دونما وضعه في معارضة، وهو أن يكون التقدم البشري من ذاتية الجهد الإنساني دون مساعدة ولا منع من الإله، أي نفي حضور الثيولوجي في التاريخ بمعنييه، أي نفي الهبة، ونفي المنع؟

قبل أن نجيب عن السؤال، لا بدَّ من الإشارة هنا إلىٰ أنَّ ذاك الموقف لم ينفرد به المؤرخ جومبرز، بل نجد له من يدعمه وينافح عن صدقيته بأنحاء من الاستدلال؛ رائيًا فيه موقفًا منسجمًا مع التصور الفلسفي لكزينوفان الذي يقطع مع التقليد الميثولوجي الذي يفسِّر التطورات النوعية في تاريخ البشرية بعطايا الآلهة. ومن بين من ذهب هذا المنحىٰ في التأويل **بياطكوفسكي A. Piatkowski** الذي ربط بين الشذرة (ب١٨) وشذرة أخرىٰ تبدو هامشيةً أو بعيدة عن موضوع البحث هنا، وهي الشذرة (ب٤)؛ حيث يشير كزينوفان إلىٰ اكتشاف الليديين للنقد المالي؛ إذ يراها توكيدًا صريحًا علىٰ منجز القدرة المعرفية البشرية في غياب الإحالة علىٰ الألوهية. حيث فسَّر الشذرة بوصفها توكيدًا علىٰ «أنثروبومركزية الحضارة»[1] **أي إرجاع فضل إنتاج الحضارة إلىٰ الفعل البشري**، عكس التفسير الميثولوجي الذي أرجعها إلىٰ هبات الآلهة.

فلماذا نرفض هذا التأويل؟

نرفضه لسببين اثنين:

أولهما: أنَّه متعارض في الصميم مع كزينوفان الذي يبدو في مختلف شذراته فيلسوفًا مشبعًا بالنزوع الديني.

وثاني الأسباب: أنَّ ثمة تعارضًا بينه وبين منطوق الشذرة الثامنة عشرة ذاتها، التي تصرح بأن الآلهة أوحت للبشر؛ حيث نرىٰ في ذلك توكيدًا علىٰ الدور الإلهي في التقدم البشري، لا نفيًا له. إذ كلام كزينوفان عن أنَّ الآلهة لم توحِ للفانين منذ البداية

(١) Babut Daniel. L'idée de progrès et la relativité du savoir humain selon Xénophane. In: Parerga. Choix d'articles de Daniel Babut, (1974-1994) Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 1994. p. 158.

كل شيء، يفيد أنها أوحت لهم بـ«بعض» الأشياء. وفي هذا نلتقي مع ألكسندر تولن[١].

كما لا نرىٰ في إشارته إلىٰ ما بعد لحظة البدء، أي انصرام الزمن وما يستجد فيه من بحث؛ نفيًا لاستمرارية الدور الإلهي، بل يمكن فهم التقدم المستقبلي بوصفه تساندًا بين الوحي والجهد، بين الأعطية الثيولوجية والبذل الأنثروبولوجي.

وفي هذا نلتقي مع عدد من كبار المؤرخين والباحثين في الفلسفة اليونانية، مثل زيلر Zeller وفرانكل Frankel في توكيدهم علىٰ أنَّ «كزينوفان لا ينفي الوحي الإلهي بحد ذاته، بل ينفي الرؤية الهوميرية القائلة بأنَّ كل الفنون هي هبات من الآلهة»[٢].

ومن ثمَّ نرىٰ الشذرة ذاتها بمنظارٍ مغاير لرؤية جومبرز وبياطكوفسكي، وهو أنها لا تضع تعارضًا بين الوحي والتقدم البشري، كما لا تؤسس لرؤية أنثروبومركزية نافية للدور الثيولوجي.

كما نفي حتىٰ **المسلك الثالث في التأويل الذي يقضي بانفصال واستقلالية التقدم البشري عن الدور الإلهي**؛ لأن منطوق الشذرة يفيد كما أسلفنا القول وجود وحي في البداية، فضلًا عن عدم التصريح باستبعاده بعد زمن البدء.

وإذا حققنا ما سبق، يتبقىٰ أمر آخر في منطوق الشذرة يحتاج إلىٰ البحث، وهو عن أيِّ تقدمٍ يتحدث كزينوفان؟

ليس لدينا في ألفاظ الشذرة الثامنة عشرة جواب صريح؛ لذا لا نرىٰ التفاسير المتداولة -علىٰ تنوعها- مقنعة. ونقصد بتلك التفاسير: **تأويل أنطرشتاينر**

---

(١) يقول ألكسندر تولن في شرحه للشذرة، إنها «لا تستبعد احتمال أن تكون (أي الآلهة) قد أوحت لهم (أي للبشر) ببعض الأشياء».

Alexander Tulin, Xenophanes Fr. 18 D.-K. and the Origins of the Idea of Progress, Hermes, 121. Bd., H. 2 (1993), p.133

أي إن الشذرة لا تنفي الأعطية الإلهية.

(٢) Alexander Tulin, Xenophanes Fr. 18 D.-K. and the Origins of the Idea of Progress, Hermes, 121. Bd., H. 2 (1993), p.136.

Untersteiner لفكرة التقدم الواردة في الشذرة بكونها دالةً علىٰ «التقدم المعرفي»[١] فقط. كما نرفض تأويلها بحصر مدلولها في المعرفة اللاهوتية حصرًا، علىٰ النحو الذي ربطه بها بعض الشراح[٢]، فانتهوا إلىٰ أنَّ مقصود كزينوفان هو أنَّ الإنسان يتوصل بالتدريج إلىٰ الحقيقة اللاهوتية، بواسطة مجهوده الذاتي. إذ يبدو لي أن ليس ثمة ما يفرض حصر فكرة التقدم والصيرورة في مجال المعرفة اللاهوتية بالتحديد؛ بل إنَّ الذي ينسجم مع الرؤية الكزينوفانية إلىٰ صيرورة التاريخ هو **جعل ماصدق فكرة التقدم شاملًا لمختلف أنواع المعرفة البشرية وأنماطها.**

٣-٢ كوسمولوجيا كزينوفان ورؤيته إلى الوجود الإنساني

تكشف قراءة شذرات فيلسوف كولوفون بلحاظ البحث **عن رؤيته الفيزيائية والكوسمولوجية** المحايثة فيها عن **أمرين** اثنين:

- **أولهما**: ندرة هذا النوع من الشذرات وعدم موثوقيته.

- **ثانيهما**: اختلال بعضها من حيث علاقته بباقي عناصر النسق؛ لأنها تُقَوِّلُ كزينوفان رؤىٰ لا تنسجم مع الأسس الفكرية لفلسفته.

وينضاف إلىٰ ما سبق أنَّ **تلك الرؤىٰ الكوسمولوجية غير مكتملة العناصر، بل هي مزق من التصورات والوسومات التي يصعب أن نؤسس بها صورة واضحة عن الكوسموس الكزينوفاني.**

وهذا يستوجب منَّا الاحتراس من الأخذ بمنطوق المستند الشذري، **فضلًا عن** الاحتراس من التأويلات التي تزعم شرحه وإيضاحه.

هكذا **نوجز إشكالية الكوسمولوجيا الكزينوفانية**؛ فلنفصِّل القول بإيضاح ما أوجزناه:

---

(١) Babut Daniel. L'idée de progrès et la relativité du savoir humain selon Xénophane. In: Parerga. Choix d'articles de Daniel Babut. (1974-1994) Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 1994. p. 162.

(٢) في سياق هذا التفسير المعرفي اللاهوتي يذهب سنيل Snell، غير أننا نتفق مع دنيال بابوت Babut الذي قال بأن ليس ثمة ما يدعو إلىٰ ربط فكرة التقدم بالمعرفة اللاهوتية علىٰ وجه الحصر. انظر: Babut Daniel, ibid. p. 163.

إذا ابتغينا استنطاق الشذرات بسؤال **المبدأ في الفلسفة الفيزيائية**، أي سؤال الأصل/الأرخي؛ فإنَّ تلك الشذرات لا تنطق بجوابٍ محدد، بل تختلف في تحديدها للعنصر الأولي اختلافًا صريحًا:

هل هو التراب كما تقول الشذرة الثامنة، أم هو التراب والماء كما تقول الشذرة التاسعة؟

فما التحقيق في الأمر؟

هل الصواب هو القول بأنَّ كزينوفان جعل من التراب أصلًا أوليًّا للتكوين؟ أم القول بأنَّه أخذ بالتراب والماء كأصلين اثنين؟

أم ينبغي ألا نحصر الجواب بين هذين الخيارين؛ بل الانتقال إلىٰ خيارٍ ثالث أوثق منهما، وهو رفض الجوابين معًا؟

بالنسبة إلىٰ الرأي الأول، أي إنَّ **أصل الوجود تراب**، يقول عنه أرسطو صراحة في سياق تعداد الأسطقساط التي قال بها الفلاسفة القدماء: «**لا أحد، من الذين قالوا بعنصر واحد أول، نسب هذه الوظيفة إلىٰ التراب**»[1].

وهذا النص الصريح يجعل من ذلك الفرض أمرًا مشكوكًا فيه؛ إذ لو كان كزينوفان قد قال به لما غاب ذلك عن أرسطو[2] الذي خصَّ فيلسوف كولوفون ببحثٍ موسَّع. ومن ثمَّ ما كان بإمكانه أن يطلق في متن «الميتافيزيقا» ذلك القول الجازم الذي ينفي وجود أيِّ فيلسوف استقل بمبدأ التراب وحده، جاعلًا منه المبدأ/الأصل.

ولازم ما سبق ذكره أنَّ الفرض الذي يتبقىٰ هو القول بالتراب مقرونًا بشيء آخر، لا بمفرده؛ أي **الفرضية الثانية** القائلة بأنَّ أصل الوجود حسب كزينوفان هو الماء والتراب.

فما مصداقية هذا الفرض؟

إنَّ نسبة ثنائية الأصل إلىٰ فيلسوف كولوفون نشك فيها، ومستندنا في بناء هذا

---

(١) ARISTOTE, Met. I, 8,989a, 5

(٢) رغم أنَّنا كثيرًا ما ننتقد أرسطو في شأن فهمه وتأويله للفلسفات ما قبل السقراطية، فإنَّنا هنا نرىٰ قوله حجة، يُخطئ من لا يستند عليه.

الشك هو أرسطو أيضًا، الذي يقول في متن «الميتافيزيقا»[1] بأنَّ برمنيد هو الوحيد الذي قال بعنصرين اثنين تفاعلا في تشكيل الكوسموس؛ **أي إنَّ أرسطو لم يذكر كزينوفان بل نصَّ علىٰ برمنيد وحده.**

وعليه؛ نخلص إلىٰ رفض الجوابين معا؛ حيث إنَّ القول بأسطقس التراب ليس بقولٍ موثوق النسبة إلىٰ كزينوفان، رغم أنَّ بعض القدماء ينسبونه له، ونعني هنا بشكلٍ خاص سكستوس أمبيريقوس. كما إنَّ القول بأنه حَدَّ المبدأ بأسطقسين اثنين لا دليل عليه، رغم نسبته إليه من قبل فورفوريوس وسمبليقيوس[2]؛ حيث نرىٰ هنا أنَّ أرسطو أكثر حجية من أولئك الشراح الدوكسوغرافيين.

ويتحصل لنا مما سبق أن قدماء مؤرخي ودوكسوغرافيي الفلسفة الكزينوفانية، ليس لديهم في شأن موقف كزينوفان من مسألة الـ «أرخي» قول محقق. **ودليل اختلال التحقيق بالإضافة إلىٰ المذكور أعلاه،** رأي آخر وارد عند ديوجين اللايرسي، ينسب إلىٰ كزينوفان القول **بالأسطقساط الأربعة!** والحال أن هذه النظرية هي من تأسيسٍ لاحق، أي من **أمبادوقليس،** وليس صحيحًا نسبتها إلىٰ كزينوفان.

وباستبعاد القول بأسطقس التراب، واستبعاده هو والماء كأصلٍ ثنائي، وباستبعاد نظرية الأسطقساط الأربعة، لا يتبقىٰ سوىٰ التوكيد علىٰ أن مسألة تعيين الأسطقس الأولي عند كزينوفان، ليس لتوثيقها بجزم ويقين أي مسلك. **ومن ثَمَّ؛ فالأحوط للبحث هو التنصيص علىٰ ما قيل في المستند الدوكسوغرافي، علىٰ طريقة المورد أعلاه، مع نقده؛ لإبقاء الجواب عالقًا.** وانتهاؤنا إلىٰ هذا نراه أقوم للبحث وفق مقتضيات الشرط الأكاديمي، من تلك القراءات المتداولة في كثير من الكتابات التأريخية، التي لا ترتاح إلىٰ بيان الإشكالات وتقديم مسوغات بقائها، بل تسعىٰ إلىٰ نفيها بأجوبة متسرعة تفتقر إلىٰ أدنىٰ درجات التأسيس والاستدلال.

---

(١) ARISTOTE, Met, I, 4, 5,984.b.I.986, b, 27.

(٢) يستحضر فيلوبونوس بالإحالة علىٰ فورفوريوس نظرية ثنائية الأصل وينسبها إلىٰ كزينوفان، انظر:
Philoponus, Commentary on the Physics I 25.27-30.

كما نجد الفكرة ذاتها أيضًا عند سكستوس أمبيريقوس، انظر:
Sextus Empiricus, Against the Mathematicians X 3 1 3-3 1 4

وإذا انتقلنا من سؤال الأسطقس إلىٰ بيان **التكوين في** تفاصيل صيرورته؛ سنلحظ أيضًا أنَّ بعض الموارد الدوكسوغرافية تطرح إشكالات عديدة. ومثال ذلك:

أنَّ بعض القراءات تنسب إلىٰ كزينوفان القول بأنَّ الأرض مكونة من الهواء والنار، وهو رأي وارد عند بلوتارك وجاليان. وقد شكَّ برانديس **Brandis** في نسبته إلىٰ فيلسوف كولوفون، مؤكدًا أنَّ أصل الخطأ ناتج عن **التباس اسمي، بين كزينوفان وبين كزينوقراط Xénocrate**. ويذهب زيلر[(١)] إلىٰ الرأي ذاته؛ حيث ينفي هو أيضًا موثوقية نسبة ذلك الرأي إلىٰ كزينوفان، مرتكزًا لإسناد موقفه علىٰ قول برانديس بحصول الالتباس.

وهذا توكيد آخر علىٰ **أنَّ النظرية الفيزيائية لكزينوفان محل اختلالات في المتن الدوكسوغرافي والفلسفي القديم، بلغ إلىٰ حدِّ حصول التباس بينه وبين غيره من الفلاسفة ما قبل السقراطيين، فاختلطت الآراء وماعت المواقف**. ودليل ذلك أنَّ الالتباس ذاته في النسبة، حاصل أيضًا في شأن آراء أخرىٰ، كالرأي الوارد في «**المنحول إلىٰ جاليان**» القائل: «يعتقد كزينوفان أنَّ النجوم تتحرك كلها علىٰ المستوىٰ نفسه. بينما ينسب سطوبي[(٢)] وبلوتارك[(٣)] -بحق- هذا الرأي إلىٰ **كزينوقراط**، وليس إلىٰ كزينوفان»[(٤)].

ومن **الالتباسات الأخرىٰ** أنَّ شيشرون نسب إلىٰ كزينوفان القول «بأنَّ القمر مأهول، وقد دافع كوزان عن هذه النسبة، لكن برانديس وكذا كارستن Karsten أثبتا حصول التباس هنا بين كزينوفان وفلاسفة آخرين كأنكسيمندر وأنكساغور وفيلولاوس»[(٥)].

بل يذهب بعض الباحثين إلىٰ الارتكاز علىٰ الشذرة التاسعة والعشرين التي يصف فيها كزينوفان التحولات التي شهدتها الأرض، للقول بأنَّه يقول بنظرية التعدد

---

(١) Zeller, ibid., p569.

(٢) Stobaus, I, 514

(٣) Plutarque, II, 15

(٤) Eduard Zeller.A History of Greek Philosophy, trd.F.Alleyne, v1, ibidem.

(٥) Eduard Zeller.A History of Greek Philosophy, trd.F.Alleyne, v1, ibid,,p570.

اللانهائي للعوالم، دون الانتباه إلىٰ أنَّ مثل هذه النظرية تناقض «المذهب الرئيس لكزينوفان»[1].

أما دلالة العالم ذاته هل هو متناهٍ أم لا نهائي؟ فهو استفهام «حاول أرسطو، دون جدوىٰ، أن يتوصل، بدراسة أشعار كزينوفان، إلىٰ جوابه»[2]؛ لكنه انتهىٰ إلىٰ أنه «ليس ثمة أي تصريح دقيق في هذا الموضوع»[3].

والرأي القائل بأنَّ كزينوفان اعتقد بأنَّ العالم لا متناهٍ، يظن زيلر أنَّه قد يكون ناتجًا عن التباس في فهم «أفكار كزينوفان عن الكواكب»[4]. ويمكن تعزيز هذا الاحتمال باستحضار رواية سمبليقيوس عن ثيوفراسطوس القائل بأنَّ كزينوفان كان يتصور أنَّ «العالم دائري ومتناهٍ»[5].

ولكن ليس لدينا ما يمكن أن نستند عليه لبيان سبب جزم ثيوفراسطوس في شأنٍ لم يستطع فيه أستاذه أرسطو أن يحسم فيه؛ فبقي سؤال: هل يقول كزينوفان بتناهي العالم أم بلا تناهيه كسؤال عالق؛ هل توفرت لثيوفراسطوس -وهو الدوكسوغرافي الأول، المنشغل بجمع الآراء وتوثيقها- معطيات لم تكن متوافرة لأستاذه؟

ثم هل يكفي لدفع التصور الآخر، أي القائل بأن كزينوفان كان يعتقد بأنَّ العالم لامتناهٍ، لمجرد احتمال حدوث سوء فهمٍ من قبل الدوكسوغرافيين لنظرية الكواكب علىٰ نحو ما قال به زيلر، أم ينبغي أن نستحضر ما قلناه في شأن طبيعة الشذرات الكزينوفانية، أي بوصفها أقاويل شعرية قرظها في مناسبات متفرقة، فيكون ثمة احتمال لأن يكون كزينوفان قد قال في لحظة من لحظات تطوره بأنَّ العالم متناهٍ، ثم تراجع عن هذا التصور في لحظة أخرىٰ؟

لا جواب لدينا يسمح بالجزم؛ لذا نقول ذلك كافتراضٍ محتمل.

وعليه؛ إذا كنَّا في محاولة استنطاقنا للشذرات بسؤال الأرخي/الأصل، قد قلنا إنَّ

---

(١) Eduard Zeller.A History of Greek Philosophy, trd.F.Alleyne, v1, ibid.p571.

(٢) Burnet, ibid, p137.

(٣) Arist.Met.A, 5.986 b23.

(٤) Eduard Zeller.A History of Greek Philosophy, trd.F.Alleyne, v1, ibid, p571.

(٥) Simpl.Phys.p.23.18.

تعيين موقف كزينوفان من نوعية الأسطقس/الأصل لا يمكن توثيقها بجزم، وإذا كنَّا قد قلنا إنَّ كثيرًا من الآراء المنسوبة له ناتجة عن التباس اسمي بينه وبين كزينوقراط، أو بينه وبين فلاسفة آخرين كأنكسيمندر وأنكساغور، وأنَّ بعضًا آخر ناتج عن التباس في فهم المتأولين؛ **فماذا يتبقىٰ من المنسوب إليه يمكن الوثوق به لمقاربة رؤيته الكوسمولوجية؟**

نَنوه ابتداءً إلىٰ أنَّ ثمة تصورات متفرقة في المتون الدوكسوغرافية، يمكن الوثوق في بعضها واستبعاد بعضها الآخر أو إيراده، مع الإحالة علىٰ المورد دون إمكانية الجزم بصحة النسبة من عدمها، وبيان ذلك:

تقدم لنا **شذرة هيبوليت (٣٣أ)** كزينوفان كرجل يقظ الملاحظة، حيث استطاع بمعاينة الواقع الجيولوجي، وتفكره في بقايا المستحثات أن يستنتج رؤىٰ معرفية حول التاريخ الجيولوجي والحيواني، تفيد وجود تحولات شهدتها الأرض؛ حيث قال بأنها كانت في زمنٍ قديم مغمورة بالبحر، مستدلًا بالإشارة إلىٰ أنَّ في أعماق الأرض وفي الجبال نجد أصدافًا، كما توجد آثار أسماك؛ الأمر الذي يؤكد أنَّ البحر كان يغمرها من قبل. بل يقول بصيغة التنبؤ بأنَّ الأرض ستصير مغمورةً في زمنٍ مستقبليٍّ كما كانت مغمورةً من قبل.

وتقدِّم لنا **الشذرة التاسعة والعشرون** صورةً للمصير؛ حيث ينسب إلىٰ كزينوفان القول بأنَّ الأرض تنزل تدريجيًا علىٰ نحوٍ لا نحس به نحو البحر، حتىٰ يأتي زمن تصير مغمورةً فيه[1]، فينقرض الإنسان، ثم تبدأ دورة تكوينية جديدة.

وهذا الرأي، يراه زيلر، مناغمًا للتصور الكزينوفاني المعتقد بأنَّ «الإله هو وحده الثابت»[2]، وأنَّ كل ما عداه هو محل تغيُّر وتطورٍ مستمر. لكن يمكن أن يُردَّ قول زيلر باستحضار المنحول إلىٰ بلوتارك، حيث نقرأ بأن «كزينوفان الكولوفوني اختط لنفسه طريقًا خاصًا، بعيدًا عن كل من سبقه، فلم يقل بالتكوين ولا بالفناء، بل قال بأنَّ الكون دائمًا هو نفسه؛ لأنَّه إذا قلنا بحدوثه فمعنىٰ ذلك أنَّه لم يكن من قبل، والحال أنَّ ما لم يكن، لا يمكن أن يوجد ولا أن يفعل شيئًا ولا أن يسهم في إنتاج

(١) Hippolyte, Réfutation de toutes les hérésies.1. 14

(٢) Eduard Zeller.A History of Greek Philosophy, trd.F.Alleyne, v1, ibid, p572.

شيء»[١]. كما نجد عند أيتيوس جمعًا للفلاسفة الإيليين (كزينوفان، برمنيد، ميليسوس) مع نسبة القول بأن «العالم أزلي وغير فاسد» إليهم جميعًا.

وبيّنٌ أنَّ في ذاك النص المنحول إلىٰ بلوتارك، وهذا القول الوارد عند أيتيوس، تأسيسًا تأويليًا علىٰ مقتضيات المنظور الفلسفي الإيلي. **ولكننا لا نتخذه ردًّا علىٰ موقف زيلر؛ لأنَّه يمكن دفع الردّ من داخل الفلسفة الإيلية ذاتها**؛ حيث إنَّ برمنيد نفسه الذي نفىٰ التغير نفيًا مطلقًا، قام هو كذلك بصياغة تصورٍ كوسمولوجي مثقل بمعاني الصيرورة. لذا؛ ليس مستبعدًا أن يكون كزينوفان قد سبق برمنيد إلىٰ اعتماد موقف اللوغوس القائل بنفي التغير، مع اعتماد الملحوظ الحسيّ لتوصيف فيزياء الوجود وفق لحاظ الصيرورة والتكوين.

ويمكن للرادّ علىٰ ردّنا أن يجد عند ثيودوري Théodoret مستندًا؛ إذ يقول بصريح التعبير: «قال كزينوفان، رئيس المذهب الإيلي، بأنَّ العالم واحد، دائري، محدود، غير محدث، بل أزلي، وثابت ثباتًا مطلقًا. ثم نسي لغته هذه، وقال بأنَّ كل شيء خرج من الأرض»[٢]. ثم أورد ثيودوري الشذرة الثامنة الواصفة لصيرورة التكوين؛ أي تلك الشذرة التي أسَّس عليها بعض الشراح، الرأي بأن كزينوفان يقول بأنَّ بين الأرض والبحر صيرورةَ بدءٍ وفناء.

ويبدو البحر في التمثل الكزينوفاني مصدرًا لكثير من الكينونات الوجودية؛ فالشذرة (ب٣٠) تجعل مما يسميه البحر الأكبر «مصدر كل السحب والرياح وماء المطر، والأنهار». وتقدِّم الشذرة (ب١١) **تعليلًا للظواهر الجوية بحرارة الشمس؛ وفق صيرورة تبدأ بجذب الرطوبة من البحر، وبفعل تبخر الماء يتصاعد فيكون السحب، التي بتكثفها يحدث المطر، وبتخلخلها تصير رياحًا.**

وحسب الدوكسوغرافي أيتيوس(أ٣٨) فإنَّ كزينوفان اعتقد بأنَّ النجوم تنتج عن السحب. كما ينسب أيتيوس إلىٰ ثيوفراسطوس القول بأنَّ كزينوفان كان يعتقد بأنَّ الشمس مكونة «من اجتماع الشرارات الصادرة عن الأبخرة الرطبة»[٣].

---

(١) Pseudo-Plutarque. Stomates. 4.

(٢) Théodoret, Thérapeutique des maladies helléniques, IV. 5.

(٣) Theophrastus، Fr. 16 (Aetius, II, 20).

وحسب شذرة أيتيوس (أ٤٤)؛ فإنَّ **كل النجوم أصلها سحب تكثفت**. وهو تصور منسوب إلىٰ كزينوفان في الشذرة (أ٣٢) في المنحول إلىٰ بلوتارك[١]. كما نجد في الشذرة (أ٤٣) بأنه كان يعتقد بأن القمر هو أيضًا سحاب مكثف.

ونقرأ عند أيتيوس أنَّ فيلسوف كولوفون اعتقد -مثل أنكسيمندر- بأنَّ «القمر له إضاءة ذاتية»[٢] أي ليس مجرد عاكس لضوء الشمس. كما فسَّر ظاهرة قوس قزح بالسحب أيضًا.

وينسب له أيتيوس[٣] تصورًا طريفًا مفاده أنَّ النجوم **تنطفئ كل نهار؛ ثم تشتعل في الليل!** وهو تصور وارد أيضًا عند سطوبي وبلوتارك؛ حيث يُنسب إليه إنطفاؤها وتجددها كل يوم.

وإذا أخذنا بالوارد عند هيبوليت[٤] فسنلقىٰ أنَّ كزينوفان كان يعتقد بأن ثمة شموسًا وأقمارًا بعددٍ لا نهائي، وأنَّ الكل مصدره الأرض.

وهذا التوكيد المتكرر علىٰ الأصل التكويني للشمس والنجوم له صلة وثيقة بنقد التمثلات الدينية؛ إذ بهذا التصور الفيزيائي المادي للأجسام السماوية، يقف كزينوفان علىٰ النقيض من الاعتقاد الإغريقي الذي كان ينظر إلىٰ النجوم بوصفها آلهةً. ولنا أن نتخيل مقدار الصدمة التي أحدثها فيلسوف كولوفون في الوعي الديني الإغريقي بتصريحه بأنَّ الشمس والنجوم ليست آلهةً، إنما هي مجرد «تكثيف للسحب»؛ إذ انتزع **التمثل اللاهوتي عن تلك الكينونات المضيئة، ليجعلها مجرد ظواهر طبيعية!**

أما عن تصور كزينوفان **للأرض**؛ فينسب له أيتيوس[٥] الاعتقاد بأنها لامحدودة وأنها في جانبها الأسفل غير محاطة بالهواء ولا بالسماء! **بل لها جذور تمتد في الأسفل إلىٰ ما لا نهاية**. وهذا التصور وارد قبل أيتيوس عند أرسطو، الذي أشار في كتاب «السماء»[٦] إلىٰ أنَّ أمبادوقليس نقد كزينوفان بسبب قوله بأنَّ الأرض لها جذور

---

(١) A32, Plut. Strom.64

(٢) AÉTIUS, II.

(٣) AÉTIUS, II.

(٤) Hippolytus, Refutation of AU Heresies I xiv 2-6

(٥) AÉTIUS III

(٦) Arist.de.Caelo, B, 13.294a21.

في أسفلها تمتد إلىٰ ما لا نهاية. ولانهائية الأرض تصور نجده منسوبًا أيضًا إلىٰ كزينوفان عند هيبوليت[١].

وبذلك يتضح أنَّ الأرض في المخيال الكوسمولوجي لكزينوفان مستوية في سطحها العلوي، وذات امتداد لانهائي. حيث **خالف في تصورها الترسيم الذي قدَّمه سابقوه، فلم يقل بقول طاليس إنها تطفو فوق الماء، ولا بقول أنكسيمندر، أي إنها تطفو في الفراغ.**

لكن إذا لم تكن كذلك؛ فكيف يتمثلها كزينوفان، وعلىٰ ماذا تطفو أو تستقر؟

بناء علىٰ شذرتي أيتيوس وهيبوليت، اللتين أوردنا منهما سابقًا، يتبيَّن أنَّ كوسمولوجيا كزينوفان ليست في حاجة إلىٰ تعيين أساس لاستقرار الأرض عليه؛ لأنها ليس لها حدٌّ في جوانبها ولا في أسفلها، بل هي لانهائية الامتداد أفقيًّا ونزولًا. ولا نهائيتها تستلزم نفي ما تقوم عليه.

وخلاصة القول:

إنَّ كثيرًا من ملامح التصور الكوسمولوجي المنسوب في الدوكسوغرافيا إلىٰ كزينوفان، ليس له سندٌ موثوق. وإذا جمعنا ذاك المنسوب كله سنلاحظ أنَّ ثمة تناقضات ينفي بعضها بعضًا. ثم حتىٰ إذا ما قُبلت في عمومها، فإنَّ الصورة تبقىٰ ناقصة، فضلًا عن أنَّ وجود أسئلة حول بعض الحيثيات تظل بلا جواب. وقد أوردنا مثالًا علىٰ ذلك بمسألتي الـ«أرخي»، واللانهاية اللتين تعدان مسألتين محوريتين في الكوسمولوجيا الإغريقية.

٣-٤ الوجود الإنساني وفق المنسوب إلى كزينوفان

إذا كانت ملامح صورة الكوسموس الكزينوفاني ناقصة؛ فإنَّ ما تبقىٰ لنا عن تصور فيلسوف كولوفون فيما يخص الكينونة الإنسانية أقاويل قليلة جدًا، فضلًا عن أنها غير موثوقة النسبة إليه، ومثال ذلك:

---

(١) Hippolytus, Refutation of All Heresies I xiv 2-6

الوارد عند سابينوس Sabinus[1] الذي يفيد بأنَّ كزينوفان يقول بأنَّ تكوين الإنسان من تراب؛ حيث إنه هو نفسه (أقصد سابينوس) لم يصرح بالمصدر الذي أخذ منه هذا الرأي، بل نسبه إلىٰ مجهول.

كما إنَّ ما يروىٰ من شذرات أخلاقية منسوبة إلىٰ كزينوفان، لا ترجع إلىٰ مصدر ثقة؛ فضلًا عن أنَّ بعضها يقدم تصورًا عن الوجود الإنساني وصيرورته التاريخية، بمعطيات لا تنسجم مع باقي التصورات الفلسفية لفيلسوف كولوفون.

وبعد هذا الإيضاح يجوز لنا أن نستحضرها هنا من باب توفير الاطلاع فقط في اللسان العربي، الذي لا زال إلىٰ اليوم تنقصه ترجمة المتن الدوكسوغرافي ما قبل السقراطي:

حسب الوارد عند أثيني Athéne يبدو فيلسوف كولوفون متشائمًا من مآل الوضع البشري. ورغم أنَّ زيلر يشكك في صدقية نسبة هذا التصور إليه[2]؛ فإننا نرىٰ جواز الاستفهام:

أليس من المحتمل أن يقول كزينوفان في سياق لحظة يأسٍ، مثل هذا التصور المتشائم؟

إذ من المعلوم أنَّه عاش تجربةً مريرة، وشاهد بلدته تحتل من قبل الميديين، ومن ثَمَّ ألا يستبعد أن يقول المقالة السابقة متمنيًا مجتمعًا قويًّا بسواعد قادرة علىٰ حفظ استقلاله؟

ولكن هذا الاحتمال الذي لا نراه مستبعدًا، بل له وجه إمكان، نقوله مع استدراك واحتراس؛ حيث **إذا أخذنا الرؤية السابقة كموقفٍ نظري ثابت في رؤيته إلىٰ التاريخ البشري في كليته، فهي متعارضة مع منظوره الفلسفي. ونعني بمكمن التعارض هنا اختلاف هذا الموقف مع ما درسناه من قبل، عند تحليلنا لشذراته التي كانت صريحةً في التعبير عن فكرة صيرورة التقدم البشري.** وخاصة شذرته الثامنة عشرة. ومن ثَمَّ إما أن نعد تصوره التشاؤمي مجرد صرخة يأسٍ موقوتة بإحساس متفاعل مع ظرف حياتيٍّ عارض، أو نعده فكرةً موقوتة بلحظة من لحظات تطوره الفكريّ، علىٰ اعتبار أنَّنا قلنا إنَّ أقاويله الشذرية ليست مستلةً من نصِّ كتابٍ، بل عبارات قيلت في مناسبات متفرقة.

---

(١) انظر: زيلر هامش رقم ١ من:

Eduard Zeller.A History of Greek Philosophy, trd.F.Alleyne, v1, ibid, p568.

(٢) Eduard Zeller.A History of Greek Philosophy, trd.F.Alleyne, v1, ibid, p574.

خاتمة الباب الأول

خلص كزينوفان بتأمله النقدي في ثقافة عصره، إلىٰ أنَّ الرؤية الوثنية الإغريقية قدمت ديانة موغلة في الإساءة إلىٰ صورة الألوهية؛ فشدَّد في نقد أنسنة الإله، أي نقد التصور الأنثروبومورفي، رائيًا في السمات والأخلاقيات التي خلعتها الميثولوجيا الهوميرية علىٰ الآلهة مجرد إسقاطٍ للصفات الإنسانية. ومن ثمَّ شدَّد في نقد الثيولوجيا الإغريقية، مجاوزًا ارتكاسها في التعدد وإسفاف القيم، إلىٰ مفهوم الوحدانية؛ فأنجز تغييرًا في بنية الرؤية إلىٰ العالم، مسَّ أهم أسسها ومحدداتها أي مفهوم الألوهية. وفي هذا تكمن فرادة فيلسوف كولوفون.

لكن كثيرًا من المتأولين لم يحسنوا تقدير خصوصية تفلسف كزينوفان، بل لمَّا وجدوه يكاد يحصر انشغاله في المسألة الدينية؛ أسسوا علىٰ هذا الحصر تشكيكًا في رتبته الفلسفية، حتىٰ بلغ بهم الأمر إلىٰ حدِّ نفي وسم الفيلسوف عنه. وقد استحضرنا أكثر المواقف التقويمية جذرية في القدح، أي موقف هارولد شيرنس الذي قال بأنَّ كزينوفان مجرد منشدٍ كان يسترزق بتغنِّيه للشعر الميثولوجي، ثم صار بالخطأ أحد شخوص تاريخ الفلسفة.

وقد نفينا موقف شيرنس من المدخل ذاته الذي حاول أن يَعْبُر منه إلىٰ الاستدلال؛ حيث اتخذنا من السند الذي ارتكز عليه هذا المتأول القادح دليلًا لنفي التفلسف عن فيلسوف كولوفون، **مستندًا لنا لتوكيد رتبته الفلسفية؛** فقلنا بأنَّ انشغاله بقرظ الشعر الديني ملمحٌ دالٌّ علىٰ الخصوصية والفرادة في بناء نمطٍ خاص في التفلسف أنتج علىٰ مستوىٰ الثيولوجيا فكرة الوحدانية، التي سيتم تحويلها أنطولوجيًا مع الفكر البرمنيدي.

بيد أنَّ ذلك الملمح الذي زعمنا بأنَّه دليلُ نمطٍ متفرد في التفكير، احتاج هو بدوره إلىٰ كثير إيضاح ودرس، لتوكيد وجوده ابتداء؛ حيث اعترضتنا أبحاث عديدة صرفت

معنىٰ النقد الذي مارسه كزينوفان علىٰ الديانة الإغريقية إلىٰ مداليل مغايرة تمامًا للفرضية البحثية التي أسَّسنا عليها دراستنا.

أجل! إنَّ تحديد مدىٰ هذا النقد الكزينوفاني ومحصوله كان محلَّ تنازعٍ بين المتأولين. وقد أوضحنا أنَّ الأمر بلغ ببعضهم، وأعني بشكلٍ خاص ميكاييل إزينشتاد Michael Eisenstadt، إلىٰ حدِّ الزعم بأنَّ فيلسوف كولوفون لم يرفض تعدد الآلهة الإغريقية، بل رفض فقط الصفات اللا أخلاقية التي نعتها بها هوميروس وهيزيود.

وقد نفينا هذا التأويل، مثبتين أنَّ الفلسفة الكزينوفانية لم تنحصر في رفض الصفات اللا أخلاقية، بل جاوزت هذه المرتبة إلىٰ القول بالوحدانية.

وتوكيدنا علىٰ وجود موقفٍ توحيدي في الفكر الكزينوفاني، كان هو المدخل الذي **مكَّننا من تعيين رتبة هذا الفكر من حيثية علاقته بالأنطولوجيا الإيلية، بوصفه ممهدًا مؤثرًا في انطلاقتها وتكوينها**. لكن للدفاع عن هذه الأطروحة كان لا بدَّ من استحضار ناتج البحث في الفلسفة الكزينوفانية؛ فاختصرنا تاريخ تأويلها في **موقفين متناقضين متنابذين**، قلنا بأنهما هيمنا علىٰ مختلف القراءات التي تناولت فلسفة الكولوفوني، وهما:

- **موقف أفلاطون وأرسطو، والتقليد الدوكسوغرافي الإسكندري**، ومن نحا نحوه في تقديم كزينوفان بوصفه **مؤسِّس** المدرسة الإيلية.

- **الموقف المعاصر**، الذي بدأته أبحاث راينهاردت، الذي **ينفي تلك الصلة** نفيًا تامًّا.

وقد لاحظنا خلال البحث أنَّ التقليد الأفلاطوني/الأرسطي استمر مهيمنًا إلىٰ حدود نهاية القرن التاسع عشر. وللتمثيل علىٰ ذلك أوردنا موقف أشهر مشروعٍ تأريخي شهده ذلك القرن، أي مشروع القراءة الهيغلية التي لم تشكك في إيلية فيلسوف كولوفون، بل قبلت الفرضية القائلة بأنَّ «كزينوفان يمكن أن يعد مؤسسًا لنمط التفلسف الإيلي»؛ وأنَّه -يضيف هيغل- «كان أسبق منهم [يقصد الأعلام الثلاثة أي برمنيد وزينون وميليسوس] إلىٰ التعبير عن نظرية الواحد»؛ منتهيًا إلىٰ أنَّه ينبغي أخذ أولئك الأربعة «بوصفهم جمعًا مكونًا للمدرسة الإيلية»[1].

---

(١) Hegel, Leçons sur l'histoire de la philosophie, t1, trad. P. Garniron, ibidem.

صحيح أنَّ هيغل قدَّم برمنيد بكونه «وصل إلىٰ تصورات أكثر دقة من تلك التي خلص إليها كزينوفان»(١)، غير أنَّ ذلك لم يجعله يشكِّك في ريادة فيلسوف كولوفون للفكر الإيلي، بل أثبتها دونما أي خدش أو تشكيك.

كما وجدنا هذا الموقف حاضرًا أيضًا عند إدوارد زيلر في تأريخه للفلسفة اليونانية؛ حيث لم يشك في الهوية الإيلية للموقف الفلسفي الكزينوفاني.

وهو الموقف ذاته الذي لاحظناه أيضًا في عديد من كتابات نهاية القرن التاسع عشر وبداية العشرين، التي أرخت للفكر اليوناني ككتب جومبرز، وريتر، وبرنت.

وهو المنحىٰ ذاته التي انساقت فيه كتابات المؤرخين العرب المعاصرين، بدءًا من أوائلهم مثل **عمر فروخ**(٢) **ويوسف كرم**(٣).

غير أنَّ هذا التقليد الذي هيمن علىٰ الرؤية إلىٰ تاريخ الفكر ما قبل السقراطي، كان قد بدأ يتلقىٰ منذ نهاية القرن التاسع عشر مراجعات نقدية جذرية، انتهت إلىٰ استبعاد كزينوفان من ساح الفكر الإيلي من قبل العديد من الباحثين المتخصصين في درس لحظة ما قبل سقراط.

ومبتدأ تلك المراجعة النقدية يتمثل -كما أسلفنا القول- في مشروع كارل راينهاردت Karl Reinhardt الذي يعد منطلق إعادة التفكير المعاصر في ماهية المدرسة الإيلية وطبيعة علاقة كزينوفان بها؛ حيث نفىٰ أن يكون لدىٰ فيلسوف كولوفون أي تصور توحيدي، رافعًا برمنيد إلىٰ مستوىٰ الريادة والتأسيس للفكر الإيلي.

وقد أثارت أطروحة راينهاردت اهتمام كثير من الباحثين في تاريخ الفكر اليوناني، وحفزتهم إلىٰ تعميق المراجعة وفق مسارٍ مقارب؛ ممَّا أدىٰ اليوم إلىٰ شيوع موقفٍ

---

(١) Hegel, Le₈ons sur l'histoire de la philosophie, t1, ibidem.

(٢) «إن أكسنوفانس هو الذي أسَّس المذهب الإيلي، ولكن برمينيذس نظمه ووسعه» عمر فروخ، الفلسفة اليونانية في طريقها إلىٰ العرب،مكتبة منيمنه، بيروت ١٩٤٧، ص ٢٨-٢٩.

(٣) رغم أنَّ الأستاذ يوسف كرم أدرج كزينوفان ضمن الايليين، فإننا نلحظ عنده شيئًا من الاحتراس؛ حيث قال: «بارمنيدس هو المؤسِّس الحقيقي للمدرسة الإيلية، ولكن كان قد سبقه فيها أكسانوفان فأعلن أصل المذهب ثم وضعه في صورته الكاملة».
يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، م س، ص٣٥.

نقيض لذلك التقليد التأريخي الذي هيمن من قبل. وهكذا نجد يجر Jaeger[1] لا ينفي فقط توحيدية كزينوفان، بل ينفي أيضًا انتماء المدرسة الإيلية إليه. كما انتهىٰ زافيروبولو Zafiropulo -أحد أهم المتخصصين في الفكر ما قبل السقراطي- إلىٰ استبعاد كزينوفان من المدرسة الإيلية، نافيًا أن يكون في شذراته ما يسمح بالقول بأنها تحمل «مذهبًا جديدًا»[2]؛ حيث لا يراه حقيقًا بأن يكون مؤسسًا للتفلسف الإيلي؛ لأنَّ كل ما لديه هو بعض الرؤىٰ في المسألتين الدينية والأخلاقية. **وبذلك دعا زافيروبولو إلىٰ وجوب وضع اهتمامات كزينوفان ورؤاه خارج المدار الفكري للدرس الفلسفي الإيلي.**

ومن أهم الدراسات المعاصرة التي شددت في نفي الهوية الإيلية لكزينوفان دراسة ليشير Lesher[3]، وكان من أهم الركائز التي بنىٰ عليها موقفه هو نفي الأطروحة الناظرة إلىٰ كزينوفان بوصفه موحدًا.

وفي كتابتنا العربية المعاصرة نجد الأستاذ أحمد فؤاد الأهواني يذهب مذهب النافين للقول بأنَّ كزينوفان مؤسس الفلسفة الإيلية، قائلًا: «جرت عادة المؤرخين أن يصلوا بين بارمنيدس وبين زينوفان، وأن ينسبوا إليه أنه مؤسس المدرسة الإيلية. ولكن الدراسات الحديثة أوضحت خطأ هذا الزعم»[4].

كما ينفي نسب فكرة التوحيد إليه: «وقد اعتقد كثير من المؤرخين أن زينوفان نادىٰ بإلهٍ واحد، فكان بذلك من الموحِّدين، ومن أصحاب المذهب الواحدي في الفلسفة، وتصوروا أنه كان ينشد «الواحد» مثل بارمنيدس. الواقع أنَّه عارض بين العقل وهذه الآلهة الميثولوجية، أو أنَّه هدم هذه الآلهة، ولكنه لم يقم إلهًا جديدًا يحل محلها»[5].

---

(١) Jaeger, Theology of early greek philosophers. Oxford, The Clarendon press, 1930.

(٢) Zafiropulo (Jean). L'École éléate: Parménide, Zénon, Mélissos. Les Belles Lettres, Paris 1950, p17.

(٣) J. H. Lesher: Xenophanes of Colophon. Fragments, a Text and Translation with a Commentary. University of Toronto Press, Toronto, 1992.

(٤) أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ٢٠٠٩، ص٩٣.

(٥) أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، م س، ص٩٥.

لكنَّنا من خلال دراستنا لمختلف التفاصيل المعرفية التي أظهرتها لنا شذرات الكولوفوني، **انتهينا إلىٰ أطروحة مغايرة لهذين الموقفين اللذين سادا تاريخ البحث في دلالات ورموز الفكر الإيلي**:

فلم نأخذ التقليد الكلاسيكي القائل بأنَّ كزينوفان مؤسس للمدرسة الإيلية، ولكنَّنا في الوقت ذاته لم نأخذ ضديد هذا الموقف؛ حيث لم تغرنا النغمة السائدة حاليًا، التي تنفي الصلة بين كزينوفان والفكر الفلسفي الإيلي، بل انتهينا إلىٰ موقفٍ نزعم أنَّه أكثر احترامًا ودقة مما ساد ويسود اليوم. فقلنا بأن كزينوفان **ليس مؤسسًا** للإيلية، ولكنَّه مستند من مستندات بنائها. أما عن نفينا لكونه إيليًا؛ فراجع إلىٰ أنَّ نظرية الواحد التي قدَّمها في المستوىٰ الثيولوجي لا تكفي بحدِّ ذاتها لتوقيع الوسم الإيلي عليه. لكن ذلك لا يعني نفي صلة المدرسة الإيلية به واستفادتها من تلك النظرية التوحيدية. أي إنَّ أطروحتنا هي أن كزينوفان لم يكن إيليًا ولكنَّ الإيليين هم من كانوا كزينوفانيين، من حيثية استفادتهم وتطويرهم لنظريته التوحيدية في مسار أنطولوجي بعد أن كان قد وضعها هو في مسار ثيولوجي.

غير أنَّ أطروحتنا هذه لم تكن معترضةً فقط بالتأويل الذي هيمن علىٰ الدراسات المعاصرة التي تنفي إيلية فيلسوف كولوفون، بل معترضة بما هو أخطر من ذلك، أي بمنطوق كزينوفان نفسه، الذي عبَّر في أكثر من شذرة عن تعدد الآلهة.

غير أنَّنا لم ننفِ تلك الشذرات، ولم نزيف مدلولها التعددي لصالح شذراته الأخرىٰ القائلة بالوحدانية؛ بل **قدَّمنا تصورًا منهجيًّا يقول بوجود تمرحل في صيرورة فكر فيلسوف كولوفون**. وهذا التصور هو ما مكَّننا من استيعاب التباينات الصريحة التي تنطق بها شذراته دون نفي أو تجيير لبعضها علىٰ حساب بعض آخر.

ولاستيعاب تناقضات النص الكزينوفاني؛ قدَّمنا **قراءة تقوم علىٰ ثلاث خطوات**:

أولًا: إثبات أنَّ شذرات كزينوفان ليست مستلةً من متنٍ موصول، بل مقاطع شعرية قيلت في مناسبات متفرقة، ومتباعدة في الزمن؛ ممَّا يفسر تناقضاتها.

ثانيًا: إعمال النظر التطوري إلىٰ فكر كزينوفان، وذلك بالتوكيد علىٰ أنَّه شهد مراحل نظرية مختلفة.

ثالثًا: محاولة ترتيب تلك المواقف المتباينة التي تنطق بها شذراته، بتمييز مقدمها عن تاليها.

وبعد أن استوىٰ ذلك الترتيب؛ صحَّ لنا النظر في ماهية العلاقة التي تصل بين كزينوفان والمدرسة الإيلية؛ فانتهينا إلىٰ أنه ليس مؤسسًا ولا منفصل الصلة عن تأسيس الفكر الفلسفي الإيلي، **بل كان بفعل نزوعه التوحيدي الديني الممهد الحاسم لتشكل التوحيد الأنطولوجي.**

وفي هذا المسار الثيولوجي الديني يبدو لنا أنَّ كزينوفان كان ذا قيمةٍ وأثر في معاصريه، وكذا في من لحقه من أهل الفكر والنظر. وعلىٰ رأسهم أفلاطون الذي نزعم أنَّ نقده لميثولوجيا هوميروس ومناداته بعدم تدريسها للناشئة، حاصل تأثُّرٍ بالنقد الكزينوفاني، الذي كان أول من ناهض النصَّ الهوميري والهيزيودي بلحاظٍ نقديٍّ صريحٍ وحادٍّ.

كما نظن أنَّ ذلك النقد هو الذي كان سبب اضطرار معاصره ثياغين الريجيومي Théagène de Rhegium إلىٰ الدفاع عن المعتقدات الدينية الميثولوجية بتأويلها **تأويلًا مجازيًّا.**

وإذا صحَّ[1] حدوث هذا الصدام بين كزينوفان وثياغين؛ فإنَّه يصح النظر إليه بوصفه **أول صدام** بين وعي دينيٍّ فلسفيٍّ انساق في النقد العقلي للدين، وبين الدفاع عن مقولات الدين السائد باصطناع التأويل. أي إنَّ لحظة كزينوفان/ ثياغين هي **أول ظهور لإشكالية قراءة النص الديني[2] المميزة لكيفيتين منهجيتين، أي كيفية القراءة الحرفية لملفوظات النصِّ، وكيفية القراءة التأويلية التي تبتغي تغيير مرتبة دلالات الملفوظ من الحقيقة إلىٰ المجاز.**

---

(١) نضع تلك العلاقة علىٰ شرط الاحتمال؛ لأنه ليس ثمة إمكانية للجزم بوقوعها، وإن كنَّا نرىٰ جومبرز يوردها في غير سياق الاحتمال: انظر:

Gomperz, Theodor. Les penseurs de la Grèce: histoire de la philosophie antique. ibid, p397.

كما وجدت هنري دومينيك سافري Henri Dominique SAFFREY في مقالته «الإيليون» "ÉLÉATES" بموسوعة أونيفرساليس، يربط بين كزينوفان والريجيومي دونما احتراس.

(٢) رغم أنَّ اليونان لم يكن لها نصٌّ مقدس؛ فإنَّ المتن الميثولوجي الهوميري والهيزيودي شكَّل عندها ما شكلته المتون الدينية المرجعية في الثقافات غير الإغريقية.

الباب الثاني

برمنيد

علىٰ الرغم من «وجازة [ما تبقىٰ من قصيدة برمنيد] فإنَّه يغني عن كل المكتبة الفلسفية».

هيدغر

تقديم

حتىٰ لو أثبتنا ريادة كزينوفان في الإرهاص بالفكر الإيلي، فإنَّ هذا الإثبات لا يغطي علىٰ أهمية برمنيد (بارمنيديس Παρμεν'ιδς) في البناء الفعلي لقوام ذلك الفكر، وتقعيد نظامه المفاهيمي؛ بل بالنظر في بعض القراءات التي تناولت هذه اللحظة المبكرة من تاريخ الفكر الإغريقي، نلقىٰ مقام برمنيد لا يفهم فقط كرائدٍ للتفلسف الإيلي، بل يقدَّم **كرائدٍ للتفلسف بإطلاق!** وكمثالٍ علىٰ ذلك قراءة كوجيف -أحد أشهر الفلاسفة الهيغليين المعاصرين- الذي يقول بأنَّ الفلسفة لم توجد قبل برمنيد، إلا وجودًا بالإمكان؛ ولم تنتقل إلىٰ «التحقق الفعلي»[(١)] إلا بفضل إسهامه المعرفي.

وهذه الوظيفة الاستثنائية التي تعطىٰ لبرمنيد في تأسيس الفكر الفلسفي، علىٰ كثرة أعلامه وتنوع توجهاته، تعني أنَّ دوره في المدرسة الإيلية تخصيصًا، هو بالضرورة أكثر قوة وحضورًا.

ومن الملحوظ أنَّ الفلسفة المعاصرة احتفت كثيرًا ببرمنيد، فمنذ «**محاضرات**» **هيغل**، ثم خاصة بعد أطروحة كارل راينهاردت، صار البحث الفلسفي يستعيد الفكر البرمنيدي من **مدخل الإعلاء**، حتىٰ إن هيدغر[(٢)] وصف ما تبقىٰ من شعر برمنيد بأنه

---

(١) يقول كوجيف «لم توجد الفلسفة قبل برمنيد إلا وجودًا افتراضيًا أو وجودًا بالقوة فقط (لا بالفعل)؛ إذ بفضل مقولات برمنيد ومخالفه هيراقليط، صارت الفلسفة حاضرةً، أو ذات وجود بالفعل».

Kojève, Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne, I: les présocratiques, p. 197

(٢) يرىٰ هيدغر أنَّ الاكتشاف الأهم في تاريخ الفكر هو الوجود، وهو الكشف الذي لا يبدو في أيِّ متنٍ فلسفي بأقوىٰ مما يبدو به في القصيدة البرمنيدية. وهو اكتشاف سرعان ما تم نسيانه من بعد، حيث لم تقدر قيمته؛ ولذا ليس من المستغرب أنَّ كل تاريخ الفكر اللاحق لبرمنيد هو بالقياس إليه انحطاط، حسب هيدغر. لكن بصرف النظر عن القراءة الهيدغرية، واحتراسًا من الدخول الآن في مناقشة زعمها بحصول نسيان للوجود بعد المرحلة ما قبل السقراطية، نكتفي بإيراد ذلك كإشارة إلىٰ محورية مفهوم الوجود في المتن البرمنيدي.

علىٰ الرغم من «وجازته يغني عن كل المكتبة الفلسفية»[1]. بل يضيف: إن الذي يقرأ قصيدته، ويدرك القيمة الفلسفية الكامنة فيها، «يفقد كل الرغبة في الكتابة»[2]؛ أي كأني بهيدغر يقول:

بعد برمنيد ليس في الإمكان أبدع مما كان!

وفي سياق التقدير أيضًا، نلقىٰ شراح ومؤرخي الفكر ما قبل السقراطي يقفون موقفًا خاصًا عند بلوغهم إلىٰ لحظة تقديم برمنيد، رائين فيها إيذانًا بتحولٍ معرفيٍّ جديد كان له بالغ الأثر علىٰ تطور اللوغوس من بعد. وآية ذلك أن شارل هـ.كاهن Charles H. Kahn أحد أهم المتخصصين المعاصرين في الفلسفة ما قبل السقراطية يقول: «باستثناء أفلاطون، وأرسطو، وأفلوطين فإنَّ برمنيد هو ربما الأكثر الأهمية والأكثر تأثيرًا من بين كل فلاسفة الإغريق»[3].

والواقع، أنَّ الانتباه إلىٰ قيمة برمنيد حاصل منذ القدم[4]؛ إذ نقرأ في المتن الأفلاطوني توصيفات عديدة **تجتمع علىٰ الدلالة علىٰ علو مكانة هذا الإيلي، الذي خصَّه أفلاطون بمحاورة موسومة باسمه**، حيث نقرأ فيها تفاصيل طريفة عن زيارته إلىٰ أثينا. وبَيِّنٌ من المحاورة الأفلاطونية أن تلك الزيارة لم تمر في صمتٍ، بل كانت محلَّ إشهارٍ واحتفاء؛ إذ تفيد بأنَّ الشيخ الإيلي وصل بصحبة تلميذه، زينون، في فترة احتفال أثينا في البانثيون الكبير، فأقاما في السيراميكوس، في بيت بيثودوروس[5]؛ وإلىٰ هناك تنادىٰ إلىٰ لقائهما جمع من الشباب الأثيني المتفلسف، بقصد تبادل الحوار

---

(١) Heidegger, An Introduction to Metaphysics, translation by Ralph Mannheim, New Haven, 1959 .p. 95

(٢) Heidegger, ibid. p. 96

(٣) Charles H. Kahn, The Thesis of Parmenides, The Review of Metaphysics, Vol. 22, No. 4 (Jun., 1969), p.700

(٤) لا نقول بأنَّ هذا الانتباه إلىٰ قيمته استمر بعد اللحظة الأفلاطونية والأرسطية، بل بالعكس لا نجد لبرمنيد حضورًا مؤثرًا خلال تاريخ الفلسفة، بل لقد تم التغطية عليه أو الاستغناء عنه بالأنطولوجيا الأفلاطونية والأرسطية. ولن تتم استعادته والرفع من قيمته إلا في الفلسفة المعاصرة بفعل أبحاث هيغل وراينهاردت وهيدغر.

(٥) Platon, Parménide, 127a.

معهما لاستعلام ملامح فلسفتهما. وكان من ضمن ذلك الجمع، شاب حديث السن، في حوالي الخامسة عشرة من عمره، يدعىٰ سقراط، أبان عن مهارة واقتدار في محاورته للضيفين الإيليين.

ويسرد لنا أفلاطون تفاصيل ذلك الصدام الفكري، وكيف انساق الحوار في البداية بين زينون وسقراط، إلىٰ أن بدأ هذا الأخير في استشكال الأطروحة البرمنيدية؛ فما كان من زينون إلا أن وصفه بأنه أشبه بـ«كلب الصيد الإسبرطي»[1] ولا ينبغي أن نفهم من هذا التشبيه تنقيصًا من قدر سقراط، بل كان توكيدًا علىٰ قدرته علىٰ تدقيق النظر وتعميق الملاحظة؛ حيث يفيد سياق التشبيه أنَّ زينون وصف قدرة الاستفهام السقراطية علىٰ تتبع أدق دقائق الفكر، بكونها أشبه ما تكون بقدرة الكلب الإسبرطي علىٰ تتبع دقيق الآثار. ثم استلم برمنيد دفة الحديث ليتابع مع سقراط موغلًا في قضايا معرفية وأنطولوجية من مستوىٰ نظريٍّ جد متطور، يلزمنا بأن نقول:

إن كانت الزيارة واقعةً حقيقية؛ فإنَّنا لا نشك في أنَّ المحاورة، بين سقراط وبرمنيد، علىٰ نحو ما أوردها أفلاطون، مجرد تخييل؛ ولا نحتاج للاستدلال بأكثر من القول بأنَّ «الكلب الإسبرطي» كان لا يزال في بدء شبابه، والأطروحات الفلسفية التي نطق بها أنضج بكثير من مستوىٰ سنِّه، الذي قلنا بأنه كان حوالي الخامسة عشرة. هذا فضلًا عن أنَّ تلك الأطاريح معالجة نقدية لتفاصيل فلسفية في نظرية المثل، لم تكن قد ظهرت في الزمن الفكري الذي «جرت» فيه المحاورة.

لكن لا يعنينا كثيرًا ما إذا كان لقاء برمنيد بسقراط سردًا من المخيال، أو كان توصيفًا لواقعة، بل ما يستوقفنا هنا هو أنَّ أفلاطون أحاط حضور الفيلسوف الإيلي بهالة إشهارية تدل علىٰ أنه رأىٰ دخول فلسفته إلىٰ أثينا حدثًا حقيقًا بالذكر والإذاعة. ومن ثَمَّ فحتىٰ إذا كان قد ابتدع من محض خياله حضور برمنيد، وتَنَادِي النخبة الأثينية إلىٰ لقائه[2]؛ فذاك عندنا كافٍ لتوكيد اعترافه بسموق فيلسوف إيليا، وهو السموق

---

(١) أفلاطون، المحاورات الكاملة، المجلد الثاني، محاورة بارمنيدس، ترجمة شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٤، ص ١٦.

(٢) إذا صحَّ السرد الأفلاطوني فإنَّ هذا الاحتفاء الذي حظي به برمنيد عند زيارته لأثينا يجعلنا نجري لحاظ المقارنة بينه وبين حضورٍ آخر مَرَّ في صمت مطبق! وأقصد به زيارة ديموقريط في لحظة لاحقة =

الذي تؤكده أيضًا توصيفات عديدة منثورة في كتاباته؛ حيث **يقدِّمه في محاورة «السوفسطائي» بـ«برميند الكبير»[(١)]، ويصفه في محاورة «ثياتيتوس» بـ«العظيم» و«المبجل» و«المهيب». كما يقول عن خطابه الفلسفي بأن فيه «عمقًا عجيبًا»[(٢)].**

وهنا أبتغي التقاط ملحوظة مهمة، وهي أنَّه لم يسبق قط لأفلاطون أن قرظ أحدًا من سلفه الفلسفي، ولم يسبق أن عامل فيلسوفًا من الفلاسفة السابقين عليه، بمثل ما عامل به برمنيد من جميل الذكر وإعلاء القَدْرِ.

فما مكمن امتياز برمنيد حتىٰ يحتفي به شخص كأفلاطون الذي، إذا استثنينا سقراط، صحَّ أن نقول إنَّه لم يحظ عنده أحد من رجالات الفكر السابقين بالتقدير المستحق؟

عندما نتحدث هنا عن حضور برمنيد إلىٰ أثينا؛ **فإنَّنا لا ننظر إليها كمقام جغرافي؛** حيث قلنا بأنَّه لا يعنينا ارتحال برمنيد، أو عدم ارتحاله من بيته في إيليا للمقام ضيفًا في بيت بيثودوروس، **بل يعنينا الاستفهام عن سبب استحقاقه للمقام داخل المحاورة**

= لبرمنيد؛ حيث يقول هو نفسه عن هذه الزيارة: «زرت أثينا ولا أحد عرفني»!

Démocrite, B, CXVI, Diogène Laerce, Vies, IX, 30.

ورغم أن ديمتريوس حاول تعليل تجاهل أثينا لديمقريط بأن هذا الأخير لم يكن يرغب في الشهرة، فإن ذلك ليس طعنا في المفارقة التي نظهرها هنا بلحاظ المقارنة، حيث نرىٰ أن هناك سببا آخر يخص نمط التفكير لا إرادة الشخص في الظهور أو الخفاء.

(١) Platon, Sophist, 237, a

(٢) نقرأ في ثياتيتوس: «سقراط: لدي نوع من المهابة؛ إنها ليست كثيرة نحو ميليوس والآخرين الذين يقولون إنَّ الكل يكون واحدًا وساكنًا، مثلما هي هذه المهابة للقائد العظيم نفسه، بارميندس، الذي يمكن أن يدعىٰ باللغة الهوميرية، قائدًا مبجلًا ومرعبًا. إنني سأخجل من التقرب منه بنفسية لا تليق به. لقد قابلته عندما كان رجلًا مسنًا، وكنت مجرد فتىٰ حديث السن، وظهر لي أنه يمتلك عمقًا عقليًا مجيدًا، وأخشىٰ ما أخشاه أن لا نستطيع فهم كلماته، وأن نبقىٰ أبعد من فهم معناه؛ وفوق كل شيء فأنا أخاف من أنَّه يمكن لطبيعة المعرفة، التي هي الموضوع الرئيس لنقاشنا، أخاف أن يحجبها عن الأبصار الضيوف غير المدعوين الذين سيأتون متدفقين علىٰ وليمة محادثتنا».

أفلاطون، المحاورات الكاملة، المجلد الخامس، محاورة ثياتيتوس، ترجمة شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٤، ص ٢٠٥.

وللتنويه قد يلاحظ القارئ أن النصَّ الذي استشهدنا به في المتن مغاير لألفاظ النص المثبت هنا في الهامش؛ وذلك لأننا اعتمدنا في المتن علىٰ ترجمتنا للنصِّ الفرنسي.

الأفلاطونية بالهالة التي بدا بها. أي ننظر إلىٰ أثينا هنا كمحلٍّ فلسفي، كرمزٍ ثاوٍ في الجغرافية الأفلاطونية، وعليه؛ ينبغي توجيه لحاظ التفكير إلىٰ السمت النظري للفكر الإيلي، الذي جعل أفلاطون يحتفي به.

ومحصول لحاظنا هو أن ذلك السمت تستبطنه مقولة «الوجود الضروري»، التي ابتدعها برمنيد؛ إذ هي محل إعجاب أفلاطون بالفلسفة الإيلية.

ولا شك عندنا أنَّ برمنيد حقيق بهذا التقدير؛ فقد تخطىٰ مستوىٰ التفكير الفلسفي الملطي والأيوني؛ وتخلَّص من السؤال الكوسمولوجي المشدود إلىٰ مطلب أصل الوجود، وتعليل صيرورته. **وبهذا التخطي وضع قواعد التأسيس لنمط تفلسفٍ ينادي بحصر النظر في الوجود (إيون) بدل النظر في «الفيزيس» و«الكوسموس»**. فأسَّس بذلك للمنهج المعقولي المفارق لسمت الدوكسا. وآية ذلك أنَّ أرسطو، عندما ضرب المثال علىٰ الفلسفة الرافضة لنهج الحسِّ، قدَّم الإيلية كأوضح نموذج مجسّد لها.

وتلك الممايزة بين النظر المعقولي والدوكسا، وذلك الحرص علىٰ تخليص موضوع التفلسف وتجريده في مقولة الوجود الضروري، **وطريقة بناء دلالة المفهوم وكيفيات الاستدلال التي انتهجها برمنيد في قصيدته**؛ أسباب كافية لتفسير سبب الانبهار الأفلاطوني بقامة فيلسوف إيليا؛ ولتعليل رفعه من قبل هيغل وهيدغر وكوجيف وكاهن إلىٰ المستوىٰ المستفاد من عبارات التقريظ التي أوردناها عنهم في بداية هذا التقديم.

- ٢ -

بيد أنَّه إذا قلنا إنَّ لحظة برمنيد تدل علىٰ ترقي الفكر إلىٰ مرتبةٍ جديدة هي مرتبة التفكير الأنطولوجي، وذلك بتوكيده علىٰ مفهوم الوجود؛ فبأي معنىً ينبغي أن نقرأ ذلك اللفظ في القصيدة البرمنيدية؟

معلوم أنَّ القراءة التأويلية التي تناولت دال الوجود عند برمنيد توزعت علىٰ مسارين اثنين هما:

مسار القراءة الأنطولوجية، ومسار القراءة اللسانية/ المنطقية.

أما **المسار الأول**، الذي سنجعل منه فرضيتنا في القراءة في هذا البحث؛ فمعلوم أنَّه أثمر في تاريخ دراسة الفلسفة الإيلية قراءات كثيرة اختلفت نتائجها باختلاف منطق نظرها الأنطولوجي إلىٰ دلالة دال الوجود. وعليه؛ فانتهاجنا للمسار ذاته يقتضي تحديد موقفنا من تلك القراءات، أو من بعضها علىٰ الأقل تحديدًا نقديًا.

أما **المسار الثاني**، الذي كان رائد ترسيمه هو المؤرخ الألماني هولشير؛ فهو المسار الذي لا نزال نلحظ انتهاجه في كثيرٍ من الأبحاث والدراسات الراهنة. وقد استبعدناه لأنَّنا نزعم أن **قراءة دال الوجود كفعل حمل، أي بوصفه رابطة كينونة، هو إفراغ لمشروع برمنيد من أي دلالة فلسفية**. حيث نرىٰ أنَّ النظر إلىٰ دال الوجود البرمنيدي كرابطةٍ حملية، نظر حسير لا محصول له سوىٰ نفي ممكنات فهم المشروع الإيلي بمختلف مستوياته؛ لأنَّه لا مآل له إلا نفي حصول التفكير في الوجود، **واختزال المسألة في مجرد استعمال للوصل الحملي بين الموضوع والمحمول**. وهذا ما سننفيه خلال البحث؛ حيث سنشير إلىٰ أنَّ التمييز بين الكينونة بمدلولها الوجودي وبين فعل الكينونة بوصفه دالًا علىٰ الحمل، لم يكن قد ظهر زمن برمنيد، **وآية ذلك أنَّ هذا التمييز لم يتنبَّه له حتىٰ أرسطو الذي خصَّ دال الوجود ببحثٍ مركَّز لتوصيف أصنافه**[1].

(١) نزعم أنَّ الانتباه الحقيقي إلىٰ الدلالة الحملية للوجود في الفلسفة الأوروبية، لن يتم إلا بعد ترجمة كتابات ابن سينا.

لذا؛ تقوم القراءة التي ننتهجها علىٰ **استبعاد دلالة الحمل، والتفكير في دال الوجود في معناه الأنطولوجي**.

غير أنَّنا قلنا ابتداء إنَّ هذه القراءة الأنطولوجية جد شائعة، وقد أنتجت محاصيل تأويلية جد متباينة، فما الفرضية المنهجية التي سنقرأ بها دال الوجود إزاء اختلاف المعاني التي خلعت عليه انطلاقًا من المنظور الأنطولوجي؟

نعترض علىٰ الشائع من التأويلات الأنطولوجية؛ لأنها مارست **قراءةً بعدية لا قراءة قبلية**، وهنا نستدعي الموقف المنهجي الذي اعتمدناه في تأسيس نظرتنا إلىٰ تاريخ الفلسفة ما قبل السقراطية، أي قراءتها بما سميناه **مضاعفة المائل**. وتطبيق هذا الموقف المنهجي علىٰ برمنيد يفيد استحضار استعمالات لفظ الوجود في المتن الميثولوجي.

لكن هل يكفي هذا المعبر للسلوك نحو إدراك دال الوجود في فكر برمنيد؟

استفهام سيكون محلَّ نظر عندما نتناول التصور الأنطولوجي البرمنيدي.

وعود إلىٰ الدلالة المنهجية لطريقة النظر البرمنيدي بوصفه تأسيسًا لتجاوز القراءة الكوسمولوجية للوجود إلىٰ قراءة أنطولوجية؛ لنؤكد علىٰ أنَّ التفكير الفلسفي السابق علىٰ المدرسة الإيلية كان قد قارب «الوجود»، واصطنع له بعض المداخل النظرية للتفكير فيه، **لكن كل تلك المداخل كانت تطرح الوجود ككوسمولوجيا**، بينما في **الفلسفة الإيلية**، وخاصة مع برمنيد، **نجد التفكير يرقىٰ إلىٰ تأمل فكرة الوجود ذاته كأنطولوجيا محررة من تعيينها الكوسمولوجي**، منجزًا بذلك نقلة في المفهوم والرؤية، علىٰ حدٍّ سواء؛ إذ وضع الأساس للانتقال من لحاظ «الفيزيس» إلىٰ **لحاظ الـ«إيون»** (الوجود الحاضر).

فما دلالة هذه النقلة في الدلالة والرؤية؟

نلحظ عند البرمنيدية نزوعًا فلسفيًّا يمايز ويعلي من حكمة العقل علىٰ نهج الإدراك الحسِّي. لكن هذا الاستعلاء لم يكن موجهًا إلىٰ الدوكسا بوصفها معرفةً عامية فقط، بل كان موجهًا أيضًا إلىٰ الفلسفات القائلة بالتغيُّر والتعدد؛ لأنها رغم طلبها للكليِّ يراها برمنيد بأنها ظلَّت مشدودةً إلىٰ معطيات الحسِّ، فغبشت سمت الكلي بالكثرة والتغير. حيث كان انشغالها مشدودًا إلىٰ «الفيزيس» كانبثاقٍ من أصل/ أرخي، وانسيابًا

مع صيرورة التغير المفرز للكثرة. ولهذا؛ نجده في الشذرة (ب٦)[١]، يسخر من كل قائل بتلك التوصيفات «اللاوجودية»، مصورًا إياه تصويرًا «كاريكاتوريًا» جاعلًا منه كائنًا برأسين اثنين، قاصدًا بذلك أنه يفكر بالعقل حين يقول بالواحد الكليّ، وبالحسّ حين يعترف بالكثرة والتغير. أي كَأَنَّ الحسَّ رأس ثانٍ ينضاف فوق كتفه إلىٰ رأسه الأول!

---

(١) Parménide, fr B.6.

- ٤ -

لكن قراءتنا للشذرات البرمنيدية، أثبتت لنا أن **ثمة مشكلةً كبيرة تعترض فهم رأس برمنيد ذاته**، لا بدَّ من تسطيرها في هذا التمهيد لضبط إشكالية المبحث، وهي أنَّ قارئ قصيدته سرعان ما يبدو له هذا الفيلسوف الإيلي هو أيضًا برأسين اثنين! إذ من الملاحظ أن بنية كتابه/ قصيدته مشروخة إلىٰ قسمين متباينين؛ مما يؤسس لمشكلة فهم وتفسير ماهية فلسفته، من حيثية تجانس بنائها المعرفي؛ حيث لا يبدو التقسيم الذي أجراه في قصيدته، **بعد البيت الخمسين**، مجرد تبويبٍ أو تقسيم شعري سوَّغه انتقال في الموضوع، بل ثمة اختلاف جوهري في النهج والموضوع علىٰ حدٍّ سواء:

إذ إنَّ برمنيد الذي يقول في القسم الأول من قصيدته الفلسفية بأنَّ **الوجود وحدة** لا أجزاء فيها ولا تعدد، هو نفسه الذي **يعدد** في القسم الثاني أشياء الوجود!

وبرمنيد الذي يقول **بالثبات** والنفي المطلق للحركة، هو ذاته الذي يصف في القسم الثاني من قصيدته، **حركات الموجودات** وتغيرها!

وهكذا، **إذا كانت القصيدة تبدو فيما قبل البيت الخمسين بقسمٍ أنطولوجي يمتثل للزوم العقلي، فإنها تتناثر بعده بنظرٍ كوسمولوجي يوغل في بحث العالم المحسوس**؛ ومن ثمَّ ألا يجوز إذن إسقاط الوصف الذي سخر به برمنيد من مخالفيه عليه هو ذاته؛ **فنقول إنَّ أصدق وسمٍ يليق به هو ذات ما وصف به أعداءه، أي إنَّه يبدو مزدوج الجمجمة**؟!

كيف ينبغي أن نعامل هذا الشرخ البيِّن، الذي لا يخلخل القصيدة البرمنيدية وحدها، بل يهز أركان النسق الفلسفي الإيلي بأكمله؟

هل ننتهج **الموقف الأفلاطوني**(١) الذي تجاهل القسم الثاني، واقتصر علىٰ تقديم

---

(١) ثمة صمت أفلاطوني مريب عن التصور البرمنيدي الكوسمولوجي؛ حيث لم يتناوله بالعرض، مكتفيًا بتقديم التصور الأنطولوجي المبلور في القسم الأول من القصيدة، وذلك خلافًا لطريقة العرض الأرسطي الذي وصل إلىٰ حدِّ استغلال اختلاف التصورين لرمي برمنيد بالتناقض.

برمنيد من خلال القسم الأول فقط؟

أم نستهدي **بقراءة أرسطو**[١] فنحكم علىٰ برمنيد بسبب ازدواجية واختلاف قسمي قصيدته، بالتناقض وعلىٰ فلسفته باختلال بنيتها المعرفية، وهو الحكم الذي نلقاه معتمَدًا أيضًا عند بروكلوس، وأريستوكليس وغيرهما؟

أم نأخذ **بمسلك فيلوبونوس** Philoponus[٢] في التأويل؛ فنقدِّم القسمين معًا، قائلين بتكاملهما ولا تنافيهما؟!

لكن إذا ما قبلنا بالقسم الثاني مضمومًا إلىٰ الأول، فما هو الوضع النظري لمحصوله في بنية الفلسفة البرمنيدية؟

ثم ليس هذا هو منتهىٰ الاستشكال النظري المحايث للنصّ الفلسفي البرمنيدي، بل إذا عمقنا النظر في تلافيفه سنلقىٰ كثيرًا من الثقوب والفواصل التي تزداد صعوبة بسبب اللغة التي عبَّر بها برمنيد، التي هي أبعد ما تكون عن الشفافية والإيضاح. حيث لا ينبغي أن ننسىٰ أنَّ متنه هو أولًا متن شعري، والدلالة لا تعطىٰ فيه علىٰ السطح، بل لا بدَّ من إمعان النظر والفكر وتقليب مختلف المداخل المنهجية لإمكان النفاذ إليه. ولنا في **شهادة أفلاطون** أقدم دليل علىٰ الوعي بغموض النصّ البرمنيدي واستعصاء النفاذ إلىٰ مقصوده؛ حيث يقول في «**ثياتيتوس**»: «أخشىٰ أن لا نفهم أقواله، وأن يكون مقصوده عندما نطق بها، يجاوزنا جميعًا بمسافات كبيرة»[٣].

للأسف لقد كان برمنيد شاعرًا (!) ولن أكون مجانبًا للصواب إذا قلت إنَّ في تلك الشعرية يكمن سوء حظنا كمؤرخي فكر؛ لأنها من بين ما يمكن أن نفسر به التباس اللفظ البرمنيدي واستعصاء أسلوبه علىٰ الفهم والإيضاح. وفي هذا نتفق مع

---

(١) يقول جون فيلوبونوس: «قيل بأنَّ أرسطو كتب كتابًا خصَّصه لدحض مذهب برمنيد».

Jean Philopon, Commentaire sur la Physique d'Aristote, 65, 23.

ولكن الاحتمال الراجح أنَّ أرسطو لم يخصِّص لذلك النقد كتابًا مستقلًا؛ بل ضمَّن نقوده في كتاباته، وخاصة «الميتافيزيقا» و«السماع الطبيعي».

(٢) هو جون فيلوبونوس، فيلسوف مسيحي من القرن السادس الميلادي. ويرد في النصوص الفلسفية العربية القديمة باسم يحيىٰ النحوي.

(٣) Platon, Théétète, 184 a

بروكلوس، الذي نعت برمنيد بأنَّه أنتج خطابًا فلسفيًا «غامضًا»[1] بسبب انتهاجه للأسلوب الشعري.

وعليه؛ فإنَّ السلوك إلىٰ بيت القصيد البرمنيدي لتَبَطُّنِ معانيه، معترضٌ بأكثر من عائقٍ، أولها طبيعة اللغة، فضلًا عن الشروخ التي تفصل بين محتوياته الدلالية، بسبب انقسام القصيد إلىٰ خطابٍ أنطولوجي ينوّه بوجوب انتهاج النظر العقلي النافي للتكثر والتغير، وخطاب حسيّ يوغل في تقاسيم الكوسمولوجيا وتغير معطياتها.

❋ ❋ ❋

لبحث دلالة البرمنيدية ومعالجة تلك الإشكالات التي بسطنا استفهاماتها سابقًا، سنبدأ أولًا بتناول ما قيل عن سيرة برمنيد، ثم نبحث تعداد ما تبقىٰ من شذراته، لننتهي إلىٰ دراسة فلسفته علىٰ نحوٍ يسعىٰ إلىٰ **تفكيك ما يظهر فيها من تناقضات، لعلَّنا نتبيَّن كم يستوي فوق كتف برمنيد من رؤوس؟!**

---

(١) Diels 28 A17.

الفَصْلُ الأَوَّلُ

في السيرة والنتاج

- ١ -

هوامش على سيرة برمنيد

اختُلِفَ في تحديد سنة ميلاد برمنيد. وقد توزع المؤرخون بين:

- اختيار **التوقيت المستفاد من المحاورة الأفلاطونية** الموسومة باسم «برمنيد».
- **توقيت أبولودوروس**، الوارد عند ديوجين اللايرسي.
- كما حاول بعضهم التوفيق بين التوقيتين.

كذا يمكن أن نوجز السائد في مبحث كرونولوجيا برمنيد في المتون الدوكسوغرافية السِيَرِيَّة والفلسفية.

فلنفصِّل:

يُؤَسَّسُ علىٰ الوارد عند أبولودوروس -الذي كعادته لم يذكر سنة الميلاد بل ذكر سنة النضج (Acmé "'ακμ'η")- القول بأنَّ برمنيد ولد حوالي ٥٤٤-٥٤١ ق م. لكن إذا أخذنا بهذا التوقيت؛ فإنَّنا سنجد أنفسنا في تضادٍ صريح مع التوقيت المستفاد من المتن الأفلاطوني[١]، الذي يوقّت ميلاد برمنيد **بفارقٍ يجاوز ربع قرنٍ** علىٰ التوقيت المنسوب إلىٰ أبولودوروس!

فما هو التوقيت الراجح؟

وهل ثمة إمكانية للتوفيق بين هذا الاختلاف؟

إذا أخذنا بالإشارة الواردة في المتن الأفلاطوني، أي إنَّ برمنيد زار أثينا وسقراط كان وقتئذ في مقتبل شبابه[٢]، وعلىٰ اعتبار أنَّ سقراط ولد في السنة الرابعة من

---

(١) Platon, Parménide, 127a

(٢) قلنا من قبل بأنه لا شك عندنا أنَّ المحاورة بين سقراط وبرمنيد وفق المعطيات المعرفية الواردة في =

الأولمبياد السابعة والسعبين، أي في عام ٤٦٩ أو ٤٧٠ ق م، وإذا افترضنا أنَّ اللقاء بين برمنيد وسقراط حدث وهذا الأخير في سن الخامسة عشرة أو السادسة عشرة، حسب ما يستفاد من بعض الإشارات والإحداثيات الزمنية؛ فمعنىٰ ذلك أنَّ تاريخ اللقيا كان في العام ٤٥٣ أو ٤٥٤ ق م(١). وإذا اعتمدنا ما قيل عن عمر برمنيد لحظة اللقيا بسقراط، أي بأنَّه جاوز الستين؛ فإنَّ سنة ميلاد برمنيد «ستكون هي ٥١٩ أو ٥٢٠ ق م»(٢).

واختيارنا للرواية الأفلاطونية، يجعلنا نستبعد توقيت أبولودوروس، رغم أنَّه إذا نظرنا في الوارد عند كتَّاب السير والدوكسوغرافين القدماء سنلحظ أنَّ جمعًا منهم -مثل أثيني Athénée وماكروب Macrobe- أخذ به ولم يأخذ بتوقيت أفلاطون.

وحاول بعض المحدثين معالجة هذا الخلاف؛ فانتهوا إلىٰ إنتاج افتراضات مختلفة:

فالمؤرخ الفرنسي كوزان جعل ميلاد برمنيد بين الأولمبياد الحادية والستين وبين الأولمبياد الثانية والستين. ولكن المشكل في هذا التوقيت هو أنَّه «لن يجعل بلوغ برمنيد سن الخامسة والستين في شباب سقراط، بل يبلغها في مولده»(٣)؛ لأنَّ هذا التوقيت المقترح يؤول إلىٰ وضع ميلاد برمنيد بين ٥٣٥ و٥٣١ق.م.

لكن ثمة مخرج اهتدىٰ إليه كارستن Karsten للتوفيق بين أبولودوروس/ديوجين اللايرسي وبين أفلاطون؛ حيث لاحظ أنَّ «ديوجين لم يتحدث عن ميلاد برمنيد بل عن نضجه، والحال أنَّ اللفظ المستخدم، أي «أخمي» (Acmé "'ακμ'η") يصح أن يفهم بأنه زهرة العمر، أي دالًا علىٰ شباب برمنيد»(٤) لا دالًا علىٰ بلوغه سن الأربعين. ومن ثمَّ تكون الأولمبياد التاسعة والستون هي لحظة بلوغ برمنيد مرحلة

= المتن الأفلاطوني مجرد تخييل روائي، ولكن الفارق في السنِّ بين برمنيد وسقراط لا نرىٰ ثمة حاجة اضطرت أفلاطون إلىٰ وضعه.

(١) Francis Riaux, Essai sur Parménide d'Elée, Librairie de Joubert, Paris, p10.

(٢) انظر هامش رقم١ عند:

Eduard Zeller.A History of Greek Philosophy, trd.F.Alleyne, v1, ibid, p581.

(٣) Francis Riaux, Essai sur Parménide d'Elée, ibid, p12.

(٤) Francis Riaux, Essai sur Parm|nide d'El|e, ibid, p13.

الشباب، وهو ما يسمح بقبول رواية أفلاطون، أي الالتقاء لاحقًا بين برمنيد وهو في عمر الخامسة والستين بسقراط وهو في بداية شبابه.

لكن هذه المحاولة التوفيقية تقوم علىٰ تعديل في دلالة لفظ «النضج» (الـ«أخمي»)، وهو تعديل نراه مناشزًا إلىٰ حدٍّ ما للعرف الدلالي، الذي استعمل به اللفظ في تاريخ السير الإغريقية. غير أنَّنا مع ذلك نلحظ في تلك المحاولة أنَّ مقصدها هو قبول الرواية الأفلاطونية وإرغام التوقيت المنسوب إلىٰ أبولودوروس علىٰ أن يقاربها ويوافقها.

وعليه؛ نرجح أن يكون توقيت ميلاد برمنيد حوالي ٥١٩ق.م.

ذاك عن توقيت ميلاده، أما نسبه وموطنه؛ فقد قيل بأنَّ «أباه يدعىٰ فيرس Pyrès»[١]، وأنَّه ولد في إيليا تلك المدينة التي سيصير اسمها عنوانًا لتمييز مدرسته الفلسفية.

وفيما يخص **تنشئته الفكرية**، ومصادر تكوينه، يذهب كثير من المؤرخين إلىٰ الوصل بينه وبين **ثلاثة مصادر** كبرىٰ سابقة ومزامنة له هي: **كزينوفان وفيثاغور وهيراقليط.**

وفي هذا السياق يمكن أن نستحضر قول المؤرخ النمساوي جومبرز محددًا المرجعيات الفكرية لبرمنيد: «يدين بأساس فلسفته إلىٰ فلسفة وحدة الوجود لكزينوفان. أما شكلها فيدين به لرياضيات فيثاغور»[٢]. كما يضيف جومبرز هيراقليط كمصدرٍ ثالث. والمعنىٰ المراد هنا هو أنَّ **هيراقليط يشكِّل بالنسبة إلىٰ برمنيد مصدرًا بالسلب**، بمعنىٰ أنَّ فيلسوف إيليا أسَّس تصوره علىٰ المغايرة للفلسفة الهيراقليطية، وسلك مسلكًا مخالفًا لمسلكها في تحديد ماهية الوجود.

لكن هذه المصادر التي ذكرها جومبرز، وكذا كثير غيره من المؤرخين، تثير في تقديري الكثير من الإشكالات:

---

(١) Alexandre d'Aphrodise, Commentaire sur la Mịtaphysique d'Aristote, A, III, 984, b3, p31.

(٢) Gomperz، Theodor. Les penseurs de la Grèce: histoire de la philosophie antique.ibid, t1, p181.

أولها: إنَّ ارتباط برمنيد بكزينوفان بعلاقة التلمذة أمر يصعب توكيده، رغم أنَّه وارد في أكثر من مرجع سيري ودوكسوغرافي قديم. أجل! إننا نجده عند أرسطو(١) في متن **الميتافيزيقا**، وعند سكستوس أمبيريقوس في متنه «**ضد الرياضيين**»(٢)؛ كما يقول به سمبليقيوس(٣) في شرحه علىٰ «**السماع الطبيعي**»، كما يرد أيضًا في متن سويداس(٤). لكن رغم هذا الشيوع للقول بتتلمذ برمنيد علىٰ كزينوفان في أكثر من مصدر، بدءًا من أرسطو حتىٰ سويداس؛ فإنَّنا لم نجد في تلك النصوص جميعها ما يسنده ويوثقه. وعليه؛ فإنَّه بدل القول بالتلمذة نقول بالتأثر الناتج عن الاطلاع، حيث نلحظ بعض التشابهات المعرفية التي يمكن أن نوثق بها علاقة برمنيد بكزينوفان. وهذا أحوط للبحث من التعلق بوقائع سيرية غير موثوقة.

كما إنَّ قول جومبرز **باطلاع برمنيد علىٰ فلسفة هيراقليط، أمر نشك فيه**، وقد بيَّنا في كتابنا «**هيراقليط فيلسوف اللوغوس**» أنَّ أوثق الأقوال هو أنَّه **رغم تزامن برمنيد وهيراقليط، فإنهما لم يتواصلا**، بل أسَّسا فلسفتيهما في انفصالٍ واستقلال عن بعضهما.

أما عن **علاقة برمنيد بالفيثاغورية**؛ فهي واردة في أكثر من مصدرٍ سيري ودوكسوغرافي. فعند سوتيون إشارة إلىٰ أن «برمنيد كان صديقًا للفيثاغوري أميناس Amenias». ويضيف اللايرسي إشارة أخرىٰ هي أنَّ أميناس هو الذي أوقع برمنيد «في حب التعلم»(٥).

كما نجد القول بصلة برمنيد بفلسفة فيثاغور كثير التداول في الدوكسوغرافيا القديمة؛ بل يبلغ الأمر ببعض الدوكسوغرافيين، مثل بروكلوس Proclus، إلىٰ حدِّ جعله هو وتلميذه زينون منتمين إلىٰ المدرسة الفيثاغورية؛ حيث يقول بروكلوس -استنادًا علىٰ نيكوماخ- في تعليقه علىٰ محاورة «برمنيد» لأفلاطون: «كان برمنيد أستاذًا

---

(١) Aristote, Meth, A, v, 986 b22.

(٢) Sexstus Empiricus, Contre les mathématiciens, VII, III.

(٣) يقول سمبليقيوس: «كزينوفان أستاذ برمنيد».

Simplicius, Commentaire sur la Physique d'Aristote, 22, 27

(٤) Suidas, Lexique, Parminide, cité in Jean Paul Dumont, p324.

(٥) Diogéne, Vies, IX, 21.

لزينون، ولكن يجب أن نضيف بأنهما كانا منتسبين إلىٰ المدرسة الفيثاغورية كما يشير إلىٰ ذلك نيكوماخ»[١]، وهو ما يقوله أيضًا فوتيوس Photius: «إنَّ زينون وبرمنيد الإيلي ينتميان هما أيضًا إلىٰ مدرسة فيثاغور»[٢]. بل يذهب سترابون Strabon إلىٰ حدِّ وصف برمنيد وزينون بـ«الفيثاغوريين»[٣].

بيد أنَّنا نرىٰ في نعت برمنيد بالفيثاغوري مبالغة في الوسم المذهبي، تفتقر إلىٰ الدقة، وتستلزم النقد. كما إنَّه ليس ثمة إمكانية لإثبات التتلمذ علىٰ المدرسة الفيثاغورية بالقول بأنَّ برمنيد «تأثر بديوخيطاس Diochétas وأميناس Aminias اللذين يقال بأنهما كانا فيثاغوريين. وما يؤكد ذلك أنَّه صنع لهما ضريحًا»[٤]؛ والسبب هو أنَّنا لا نرىٰ في النصوص الدوكسوغرافية والفلسفية ما يفيد في توكيد فيثاغورية أميناس وديوخيطاس.

إلا أنَّ هذا لا يمنعنا من القول بأنَّ برمنيد كان علىٰ معرفةٍ بالفيثاغورية، ولا يستبعد أن يكون قد تلقىٰ دروسها، وإن لم نستطع توكيد هوية المدرس؛ لأنَّ ثمة تقاربًا في الجغرافيا بين إيليا وباقي المنطقة الإيطالية التي شاع فيها الفكر الفيثاغوري، ممَّا يُسوغ توكيد الاطلاع.

هذا كل ما أمكننا استخلاصه من المسارد السِيَرِيَّة الخاصة ببرمنيد في النصوص الفلسفية والدوكسوغرافية القديمة، في شأن تلمذته. ونغض الطرف عن بعض الموارد الأخرىٰ التي نراها لا تستحق الاعتماد، مثل قول ديوجين اللايرسي بأنَّ «أنكسيمنس الملطي كان -حسب البعض- تلميذًا لبرمنيد»[٥]؛ لأنَّه فضلًا عن أنَّ اللايرسي يورد تلك المعلومة دون تسمية قائلها؛ فإنَّ ذلك لا يستقيم وفق الترتيب الزمني لتتالي

---

(١) Proclus, Commentaire sur le Parménide de Platon, 619, 4.

(٢) Photius, Bibliothèque, 249, éd.Bekker, p439a36.

(٣) نقرأ عند سترابون Strabon: «الفيثاغوريان برمينيد وزينون».

Strabon, Géographie, VI, II26 A.

(٤) Henri Ritter, Histoire de la philosophie, trd C.J.Tissot, t1, Librairie de Ladrange, Paris 1835, pp392-393

(٥) Diogène, Vies, II, 3.

الفلاسفة؛ حيث نرجح[1] أنَّ أنكسيمنس أسبق زمنًا من برمنيد.

ونستنتج من الوارد أعلاه أنَّ سيرة التكوين المعرفي لبرمنيد ليس لدينا عنها أي إشارات حاسمة، تفيد في عرضها علىٰ نحوٍ بيِّن موثوق، سوىٰ أنَّه كان علىٰ اطلاعٍ علىٰ الفكرين الفيثاغوري والأيوني.

كما لا نعلم عن حياته شيئًا. وكل ما يمكن أن نستفيده من بعض المعطيات المتداولة في كتب السير والدوكسوغرافيا، أنَّه كان ذا إسهامٍ قانوني سياسي، ممَّا يفيد بأنَّه لم يكن منعزلًا عن الشأن العام، حيث قيل بأنَّه كتب لمدينته نصَّ قوانين لتسييرها، حتىٰ قيل بأنَّ «المواطنين كانوا في كل سنة يقسمون علىٰ البقاء خاضعين لقوانين برمنيد»[2].

(١) ناقشنا في مبحث أنكسيمنس من كتابنا «الفلسفة المطلية» علاقة برمنيد بأنكسيمنس، فليراجع للتفصيل.

(٢) Henri Ritter, Histoire de la philosophie, ibid, p393.

- ٢ -

في شذرات برمنيد

ضاعت **قصيدة برمنيد** ولم يتبق لنا منها سوىٰ ما حفظته المصادر الدوكسوغرافية اليونانية واللاتينية القديمة. **وتعداد ما بقي منها مئة واثنان وخمسون بيتًا شعريًا باللغة الإغريقية، وستة أبيات باللغة اللاتينية**. وأهم المصادر الدوكسوغرافية التي حفظت هذا المتبقىٰ **مصدران اثنان هما سكستوس أمبيريقوس** الذي نستمد منه ثلاثين بيتًا، **وسمبليقيوس** الذي نستمد منه ستين بيتًا.

ومقدار الضياع الذي لحق القصيدة غير متناسب مع مقاطعها[١]؛ حيث إنَّ القصيدة كانت علىٰ ما يبدو مبوبة علىٰ قسمين كبيرين، ممهد لهما بتمهيد أولي (Proème) يعلن فيه برمنيد بدء قصيدته، وقد وصلتنا فاتحة القصيدة كاملة، كما إنَّ أغلب ما وصلنا من القصيدة يخص القسم الأول؛ أما تصوره عن فيزياء الوجود، أي القسم الثاني، فهو المحل الذي طاله الضياع الأكبر.

ويطرح هذا المتبقىٰ **إشكالات عديدة علىٰ مستوىٰ الترجمة**. ولذا؛ فما هو متداول اليوم من ترجمات نلحظ فيه اختلافًا بَيِّنًا، يعكس اختلاف الفهوم والتأويلات الذي كونها المترجمون في تفاعلهم مع النص، الذي كُتب بلغةٍ شعرية مفتوحة علىٰ اختلاف التأويل. وهو ما أدركه حتىٰ الشراح القدماء، حيث يقول **بروكلوس**، في كتابه «**تعليق علىٰ محاورة طيماوس**»، إنَّ برمنيد توسل في تقديم فكره: «**الطريقة الشعرية التي أنقصت من وضوحه**»[٢].

---

(١) يختلف الدارسون في تعداد أقسام القصيدة بين قولين: قول بأنها ثلاثة أقسام وذلك باحتساب التمهيد قسمًا مستقلًا، وقول يقوم علىٰ إضافة الاستهلال إلىٰ القسم الأنطولوجي، فتوزع القصيدة علىٰ قسمين لا علىٰ ثلاثة. وقد اعتمدنا هذا الاختيار الثاني.

(٢) Proclus, Commentaire sur le Timée de Platon, I, 145, 12.

واستشعارًا لإشكالية الترجمة، وتقليلًا من مخاطر القراءة الأحادية الناهجة لترجمة واحدة؛ اعتمدنا في مبحثنا هذا علىٰ عديد من الترجمات التي حاولنا أن نقابل بينها بشيء من التأنّي والتبصّر لعلنا نصل إلىٰ بناء فهم مقارب للنص، وأعني بتلك الترجمات: ثلاث ترجمات إلىٰ اللغة الفرنسية واحدة لفرنسيس ريو[١]، والثانية لجون بول دومون[٢]، والثالثة للامبروس كولوباريتسيس[٣]. أما عن الترجمة الإنجليزية فنعتمد علىٰ رفن[٤]، وباطريسيا كورد، وريتشارد د. مكيران[٥].

وتنسب أبيات برمنيد إلىٰ كتابه الموسوم بـ«في الطبيعة»[٦] الذي، حسب ديوجين اللايرسي، كان كتابه الوحيد؛ حيث يقول: «من الفلاسفة الذين تركوا لنا كتابًا واحدًا ميليسوس، وبرمنيد، وأنكساغور»[٧].

غير أنَّ البحث الفلسفي المعاصر استوقفه أمر ملفت للنظر؛ وهو أنَّ السياقات التي أوردها أرسطو وثيوفراسطوس من النصِّ البرمنيدي مختلفة عن تلك التي سيوردها لاحقًا سمبليقيوس وبروكلوس، ويكاد يذهب مختلف الباحثين المعاصرين المتخصصين في الفلسفة اليونانية إلىٰ أنَّ ثمة نسخًا مختلفة كانت تحت نظر أرسطو وثيوفراسطوس وسمبليقيوس وبروكلوس. بل يذهب جون بول دومون إلىٰ تقديم فرضية كون هذا الاختلاف آتيًا من برمنيد نفسه؛ إذ يحتمل أنَّه «قام بإجراء تعديلات في نصِّ كتابه»[٨]؛ فنتجت عن ذلك نسخ متباينة.

---

(١) Francis Riaux, Essai sur Parménide d'Elée, Librairie de Joubert, Paris, pp206-227.

(٢) Jean-Paul Dumont, Les ¡coles présocratiques, Gallimard, Paris 1991,pp323-362

(٣) Lambros Couloubaritsis, La pensée de Parménide,ED OUSIA, Grèce 2008, pp539-558

(٤) للتنويه فإنَّ رفن هو الذي اختص بمبحث برمنيد في كتابه المشترك مع كيرك:

G.S.Kirk & J.E.Raven, -Presocratic Philosophers (Cambridge, 1963).

(٥) Curd Patricia & Richard D. McKirahan.Presocratics Reader, 2nd edn. Hackett, 2011.

(٦) كذا أورد سكستوس أمبيريقوس عنوان كتاب برمنيد، انظر:

Sexstus Empiricus, Contre les mathématiciens, VII, 111.

وكذا أورد أيضًا سمبليقيوس تسمية كتاب برمنيد، انظر:

Simplicius, Commentaire du traité du ciel d'Aristote, 556, 25.

(٧) Diog‚ne, Vies I, 16

(٨) Jean - Paul Dumont, Les écoles présocratiques, Gallimard, Paris 1991, p855.

ثم إنَّ بنية القصيدة البرمنيدية تطرح إشكالًا دلاليًا عويصًا، آتيًا من الاختلاف الجوهري بين قسميها:

إذ بعد الاستهلال التمهيدي الذي نقرأ فيه توكيدًا علىٰ طلب الوحي الإلهي[1]؛ وأنَّ ذلك الوحي وحده هو الناطق بالحقيقة. يسرد لنا برمنيد عروجه إلىٰ العلياء في مركب تقوده بنات الشمس، حتىٰ التقىٰ بالإلهة التي أوحت له بوجوب عدم الخلط بين الوجود واللاوجود. أي إنَّ موعظة الوحي هي إعلاء طريقة التفكير العقلي القائل بوحدة الوجود وثباته، والتحذير من «التفكير» الحسي المشدود إلىٰ وهم التغير والكثرة.

لكن المفاجأة أنَّ الإلهة ستعطيه فكرًا آخر؛ إذ فضلًا عن وحي الحقيقة، ستوحي له أيضًا بماهية طريقة التفكير الضالة، مع الاستفاضة في بيان محصولها.

وهذا ما يؤسس شرخًا كبيرًا في القصيدة البرمنيدية، تنبَّه إليه قدماء الشراح والفلاسفة، بدءًا من أرسطو، الذي اتخذ من ذلك التضاد مطيَّةً لنعت برمنيد بالتناقض، والارتكاز علىٰ ذلك لدحض فلسفته. وهو الحكم الذي نلقاه يتكرر من بعد أرسطو عند كثيرٍ من الفلاسفة والدوكسوغرافيين مثل بروكلوس وأريستوكليس، كما نلقاه واردًا في المنحول إلىٰ بلوتارك حيث نقرأ: «تناقض برمنيد مع طروحاته؛ لأنَّه أكَّد من جهة أنَّ الكون أزلي وثابت، وفقًا لحقيقة الأشياء؛ لأنَّه من قطعة واحدة بلا حركة ولا نهاية. ولكنه من جهة ثانية، ساند الرأي القائل بأنَّ هناك توالدًا للأشياء»[2].

ذاك هو تعداد المستند الشذري لبرمنيد وتلك هي إشكالياته من حيث مسحته الشعرية التي تصعب ترجمته، وانفصام بنية القصيد إلىٰ خطابين مختلفين من حيث النهج والموضوع.

فلننتقل إلىٰ درس هذا المستند مبتدئين بضميمة جامعة لمسائل في المنهج.

---

(١) في ذلك الافتتاح يبدو التقارب مع هيزيود، كما يبدو الاختلاف معه أيضًا؛ حيث إنَّ بدء القصيدة باستلهام الوحي الإلهي نجده حاضرًا عند هيزيود، ومن ثم فإنَّ حضور البدء ذاته مع برمنيد يفيد اندراجه ضمن ذات التقليد الشعري القديم؛ غير أنَّ ثمة اختلافًا، وهو أن هيزيود استوحىٰ الآلهة بلفظ الجمع، بينما برمنيد يتحدث عن ربة واحدة، أي بالمفرد، دون تسميتها، ناسبًا إليها الحقيقة التي تنطق بها قصيدته.

(٢) Stromates, 5, Cité par Eusèbe, Préparation Evangélique, I, VIII, 5.

الفَصْلُ الثَّانِي

مسائل في المنهج

- ١ -

في نظرية المعرفة وسؤال المنهج عند برمنيد

عند الابتداء في مقاربة «**نظرية المعرفة**» في الفلسفات التي تناولناها من قبل، كنَّا نستشعر الحاجة إلىٰ **وضع تمهيدٍ مسوغ**؛ وذلك لأنَّ هذا الاصطلاح المبحثي يستعمل بشكلٍ خاص لتوصيف النقلة المنظورية التي حدثت في الفلسفة بدءًا من القرن السابع عشر؛ أي إنَّ توقيعه علىٰ غير زمنه يستلزم بالضرورة تبريرًا؛ أما عند **إيراده في لحظة ما قبل سقراط**، التي عادة ما تُقرأ بوصفها لحظةً مشغولة بالبحث الكوسمولوجي، فإنَّ **فعل التبرير والتسويغ يصير أوكد وألزم**.

لكن فيما يتعلق بدراسة المسألة المعرفية عند برمنيد تحديدًا، نزعم أنَّ ثمة مبررًا جاهزًا يمكن استمداده من **مجرد توصيف بنية قصيدته**؛ إذ من الملحوظ منذ الابتداء أنَّ فيلسوف إيليا مايز بين طرق المعرفة، بطريقة جعلت أحد أهم الباحثين المعاصرين في الفكر السقراطي -أقصد شارل كاهن- يذهب إلىٰ حدِّ القول بأنَّ قراءة المتن البرمنيدي تكفي لإدراك أنَّ الهدف الفلسفي لفيلسوف إيليا هو تحديد «طرق البحث»[١]؛ بل يصل إلىٰ حدِّ توصيف المشروع المعرفي المحايث لذلك المتن، بأنَّه قلب جذري لمقصد التفكير ما قبل السقراطي؛ حيث يقول: «إنَّ مشكل برمنيد ليس مشكل كوسمولوجيا؛ **بل هو مشكل المعرفة**»[٢].

أجل! بالنظر الواصف لملمح القصيدة البرمنيدية، يسهل أن نقول إنَّ مبتدأها ليس بحثًا في الكوسمولوجيا، بل ولا حتىٰ في الأنطولوجيا -التي يعد برمنيد مؤسسها-؛

---

(١) Charles H. Kahn, The Thesis of Parmenides, The Review of Metaphysics, Vol. 22, No. , (Jun., 1969), p703

(٢) Charles H. Kahn, The Thesis of Parmenides, ibid, p.704

بل البدء إبستيمولوجي، بدء يستفهم عن طرق المعرفة بحسٍّ نقدي يروم تعيين طريقة التفكير الصحيحة؛ **مماً يجعل المتن البرمنيدي أول نصٍّ فلسفي ما قبل سقراطي يبدأ بمساءلة المعرفة من حيثية أدوات إنتاجها.**

كما يبدو منذ الاستهلال حاسمًا في تأسيس النظر، بتكراره التوكيد علىٰ وجوب ترسيم الطريق المعرفي الصحيح. ومعلوم أنَّ لفظ الطريق في اللسان الإغريقي (أودوس Hodos) سيتم وصله بدال النهج (ميت- أودوس Met-hodos)؛ الأمر الذي يجعلنا نقول بأنَّ الفكر البرمنيدي بإكثار استعماله لفظ الطريق في السياق المعرفي المنهجي، **يُعد أول لحظة فلسفية نبهت الوعي إلىٰ أنَّ التفكير ليس مجرد انسيابٍ تأملي، بل له طرق وآليات حاسمة في ضبط الوجهة، تمامًا كطرق السير.**

لكن ظهور سؤال المنهج في زمن لم يكن الوعي قد أدرك أولوية بحث الأدوات المعرفية، هو أمر يستلزم الاستفهام عن أسبابه، لعلنا نفهم سبب انسياق برمنيد نحو جعل طرق التفكير في محل المبتدأ. بيد أنَّنا للأسف لا نجد في متنه جوابًا عن سر هذه الأولوية، ولا إشارة إلىٰ المصدر المعرفي الذي حفَّزه علىٰ وضعها. ولكن يمكن أن نقترب من الجواب باستحضار ما يتداول في النصوص الدوكسوغرافية من صلة برمنيد بكزينوفان[1]، الذي سبق أن بيَّنَّا كيف أنَّ بحثه في قيمة المعرفة ساقه ليس فقط إلىٰ وضع تمييزٍ تفاضلي للمعرفة المحصلة بالعقل عن الدوكسا المحصلة بالحسِّ، بل أوضحنا أيضًا أنَّه خلص إلىٰ توكيد نسبية الإمكان المعرفي البشري ككل. وأشرنا إلىٰ أنَّ توكيد كزينوفان علىٰ نقد ذلك الإمكان، جعل سوتيون Sotion يقدمه بوصفه أول فيلسوفٍ شكَّاك في تاريخ الفكر. كما بيَّنَّا في كتابنا «**فيثاغور والفيثاغورية**»، أنَّ نقد الإمكان المعرفي كان حاضرًا عند ألكميون. وكل هذه المعطيات التي نُذكر بها هنا، نريد بها الاقتراب من فهم طبيعة اللحظة الفكرية المزامنة لبرمنيد. ونرىٰ أنَّ مكمن

(١) لابد من التنويه هنا إلىٰ أنَّ الوصل الذي نقيمه بين برمنيد وكزينوفان لا نعني به التتلمذ بل الاطلاع، كما إنَّ بحث هذه الصلة فيما يخص المسألة المعرفية، لا نقصد منه سوىٰ التوكيد علىٰ ما هما متقاربان في شأنه، ولا يعني هذا أن التوافق بينهما مطلق، بل حتىٰ في المسألة المعرفية نرىٰ بينهما اختلافًا جوهريًا في كيفية تفسير فعل المعرفة؛ حيث تقوم نظرية كزينوفان علىٰ اختلاف العارف وموضوع المعرفة، بينما تقوم نظرية برمنيد علىٰ التشابه. وسنفصل في بيان ذلك في ما يتلو.

فهمها هو في إدراك رتبتها كلحظة تالية للحظات تراكم معرفي أنتجت نظريات متعددة ومختلفة، ممَّا هيَّأ لتلك اللحظة البرمنيدية المهاد النظري لمعاينة شدة اختلاف الأطاريح الفلسفية؛ فحفزها نحو معاودة التفكير في التفكير ذاته، من حيثية تحديد طرق تشغيله، ونقد قيمتها كمدخلٍ لنقد محاصيلها المنجزة سابقًا.

وعليه؛ ليس من المستغرب إذن أن يتشارك برمنيد مع مزامنيه في الانشغال بسؤال المعرفة، فيخلص مثلهم إلىٰ المفاضلة بين الحسِّ والعقل علىٰ نحوٍ يعلي من خطاب التعقل علىٰ مدركات الإحساس.

يقول سكستوس أمبيريقوس[1] متحدثًا عن برمنيد: «في نهاية [قصيدته] يفيد بوضوح بأنَّه لا ينبغي الثقة في الحواس بل في العقل»[2]. ويؤسِّس علىٰ هذا لحاظًا معياريًّا حيث يضيف بأنَّ برمنيد وضع «العقل معيارًا، وأنَّه رفض الحواس»[3].

لكن إذا كان هذا الفصل الإبستيمولوجي المائز بين ذينك النمطين المعرفيين، وجدناه من قبل عند كزينوفان، الذي فاضل هو أيضًا بين الإدراك الحسيِّ والتعقل؛ فإنَّه مع برمنيد تبدو المفاضلة في أجلىٰ وأقوىٰ صورها؛ الأمر الذي يسوغ قول ريتر: «إنَّ التمييز بين التمثل الحسيِّ والمعرفة العقلية هو من بين أكبر الإسهامات التجديدية التي جاء بها برمنيد علىٰ أساس مذهب كزينوفان»[4].

وقول ريتر بأنَّ برمنيد بلور تلك الممايزة «علىٰ أساس مذهب كزينوفان»، ينبغي أن لا نفهم منه تماثل الموقف بينهما؛ لأنَّه في السياق الفلسفي الكزينوفاني يبدو الطريقان -أي طريقا التعقل والتحسس- مرتبطين، بينما عند برمنيد ثمة قطع وفصل بينهما. بل ليس في الفلسفة ما قبل السقراطية أيّ وضع للمسألة المعرفية من حيثية أدوات الإدراك بهذا البيان القاطع، إلىٰ درجة يصح معه أن نقول مع ريو أيضًا: «من المستحيل أن يقام التعارض بين العقل والحواس بوضوحٍ أكبر من هذا الوضوح الذي قدَّمه برمنيد»[5].

---

(١) يعد سكستوس أمبيريقوس من أكثر الدوكسوغرافيين القدماء اهتمامًا ببحث الفلسفات ما قبل السقراطية من حيثية سؤال المعرفة.

(٢) Sexstus Empiricus, Contre les mathématiciens, VII, 114.

(٣) Sexstus Empiricus, Contre les mathématiciens, VII, III.

(٤) Henri Ritter, Histoire de la philosophie, ibid, p395.

(٥) Francis Riaux, Essai sur Parménide d'EléêLibrairie de Joubert, Paris p38

ومن ثمَّ؛ فإنَّه رغم القول بوجود سبق معرفي لدىٰ كزينوفان، فإنَّ **الإسهام البرمنيدي بلغ من الوضوح والحسم درجة التأسيس النظري والمفاهيمي للتقابل بين الإدراك والتعقل؛ خلص إلىٰ إنتاج ممايزة جذرية بين الوجود المعقولي الواحد وبين الوجود الحسيِّ المتكثر؛** فقدَّم بذلك المقومات النظرية لتأسيس الإبستيمولوجيا الأفلاطونية، التي نراها في هذه الحيثية مدينة بالشيء الكثير لبرمنيد.

لكن إذا كان بإمكاننا، إن أخذنا ترتيب القصيدة بلحاظٍ واصف، أن نتجرأ فنقول بوجود أولوية لمسألة المنهج تجعل برمنيد أول من منح الإبستيمولوجيا مرتبة الابتداء علىٰ الأنطولوجيا والكوسمولوجيا؛ فإنَّ هذا اللحاظ الواصف لا ينبغي أن يكون تعلةً لتأسيس التأويل بما يجاوز السقف الفكري لتلك اللحظة الفلسفية؛ فنظن مثلًا أنَّ ثمة طرحًا مفصلًا للمسألة المعرفية بما تعنيه من بناء إطارٍ نظري يستجمع الرؤىٰ والاستفهامات الإشكالية التي تخص تعيين شروط إنتاج المعرفة، وأدواتها، وقيمة ذلك النتاج من حيث درجته في الصدقية. بل رغم ابتداء البحث البرمنيدي بسؤال المنهج؛ فإنَّه لا ينبغي أن نحمله فوق ما في مكنة زمنه الفكري أن يحتمله، إذ ليس في نصِّه محورية لهذا السؤال إلىٰ درجة بسط المسألة المعرفية ومتعلقها، أي قضية المنهج، بإسهابٍ وتفصيل، إنما تبدو العملية مجرد لمحات وجيزة في ابتداء القصيدة.

هذا علىٰ مستوىٰ المفاضلة بين العقل والحسِّ، وتعيين طرق المعرفة. أما عملية المعرفة وشرط بنائها حسب المنظور البرمنيدي؛ فقائمة علىٰ شرط التشابه. حيث يمنحنا **ثيوفراسطوس**(١) إشارة إلىٰ أنَّ المعرفة، حسب برمنيد، حصيلة علاقة الشبيه بالشبيه. لكن ثيوفراسطوس يشير أيضًا إلىٰ أنَّ فيلسوف إيليا لم يقدِّم أي إضاءات في الموضوع، سوىٰ **أنَّه قال بأنَّ الكون نتاج ثنائية الظلمة والنور.**

فماذا يمكن أن نستفيد من فكرة التشابه، ومن فكرة ثنائية الظلمة والنور المكونة للكينونة في تأسيس فهمنا لـ«نظرية» المعرفة عند برمنيد؟

يمكن أن نستفيد من ذلك الوجيز الدوكسوغرافي المنسوب إلىٰ ثيوفراسطوس أنَّ فيلسوف إيليا يفسر عملية إنتاج المعرفة علىٰ العنصرين المكونين للكينونة في كليتها

---

(١) Théophraste, De sensus, 1ss, DK.28 2A46.

ومنها الكينونة الإنسانية. إذ كما أنَّ تكوين العالم مُتَقَوِّمٌ بثنائية النور والظلمة، فإنَّ الكائن الإنساني أيضًا مكون من تلك الثنائية. **وهذان المكونان لهما دورهما في إنشاء وبَنْيَنَة العملية المعرفية أيضًا.**

كيف ذلك؟

إنَّ الدليل علىٰ صلة هذا التكوين الوجودي لبنية العالم وفق ثنائية النور والظلمة لتكوين الوجود (الحار/ البارد)، هو أنَّ ثمة تفسيرًا لعملية الإدراك وفق نظرية التشابه. أي إنَّ إدراكنا للحرارة آتٍ من سبق تكويننا بها، كما إنَّ إدراكنا للظلام/البرودة حاصل سبق التكوين أيضًا. وعلىٰ مستوىٰ المفاضلة نجد برمنيد يعتقد أنَّ الفكر «الذي يسيطر عليه الحار أفضل»[1] من الفكر الذي يسيطر عليه العنصر البارد، وإن كانت هناك جدلية بين العنصرين في تكوين العملية الإدراكية؛ ذلك لأنَّه يرىٰ الكائن الحي يحضر لديه العنصران معًا، علىٰ عكس الميت الذي ينطفئ فيه العنصر الناري الحار، ولا يبقىٰ فيه سوىٰ العنصر البارد. وما يؤكد إرجاعه العملية المعرفية إلىٰ هذين العنصرين، أنَّ برمنيد يتحدث عن أنَّ الميت له إدراك! حيث يقول بأنَّه «يدرك البرودة والظلام والصمت، ولكنه لا يدرك الحرارة والنور والصوت؛ لأنَّه قد انطفأ لديه العنصر الناري»[2].

إنَّه تفسير فيزيائي للمعرفة يتقابل فيه العنصران المكونان للكائن الإنساني بالعنصرين اللذين يكونان الوجود الفيزيقي؛ فيكون في تشابههما ما يؤسِّس لإمكان التلاقي والتعرف. وبهذا يصح أن نقول إنَّ موقف برمنيد متوافق مع موقف **أمبادوقليس**[3]، ومخالف **لكزينوفان** الذي يؤسِّس المعرفة علىٰ علاقة الاختلاف لا التشابه.

---

(١) Lambros Couloubaritsis. La pensée de Parménide, éd Ousia, Grèce 2008, p507.

(٢) Lambros Couloubaritsis, La pensée de Parménide, ibidem.

(٣) يحسن أن نضيف هنا تلك الإشارة المنسوبة إلىٰ ثيوفراسطوس -المروية عند ديوجين اللايرسي- التي تفيد بأنَّ «أمبادوقليس كان تلميذًا لبرمنيد»، ومقلدًا له في شكل بناء القصيدة:

Théophraste, Opinions des physiciens, frg 3, cité par Diogène, Vies, VIII, 55

إذا كانت إشارة ثيوفراسطوس تفيد التلمذة والتأثر بالشكل الشعري؛ فإنَّنا نأخذ منها ما يعزز ما قلناه سابقًا من أنَّ ثمة تشابهًا علىٰ مستوىٰ الموقف المفسر للمعرفة بعلاقة التشابه.

- ٢ -

في تقنيات المنهج البرمنيدي

خلصنا في المسطور أعلاه إلىٰ تحديد الموقف المنهجي المحايث للمتن البرمنيدي، بوصفه إعلاءً من شأن التعقل وخفضًا من قيمة الإدراك. واستكمالًا لهذه الضميمة التي نبتغي بها استجماع مسائل المنهج المعرفي البرمنيدي؛ لا بدَّ من بحث التقنية المنهجية التي اصطنعها برمنيد، وشغلها في بناء مشروعه الفلسفي. خاصة وأنَّ كثيرًا من الكتابات يقدِّم التفلسف الإيلي بوصفه تقعيدًا لبعض المبادئ الجدلية والمنطقية.

فجون برنت، مثلًا، يذهب إلىٰ حدِّ تعيين جدة الفكر البرمنيدي في المنهج تحديدًا؛ حيث قال: «إنَّ الجديد الأكبر في قصيدة برمنيد هو منهج الاستدلال الذي مارسه برمنيد بدقة ومهارة كبيرتين»[١] كما يمكن أن نستحضر في السياق ذاته مقول كاهن: «إذا كانت الفلسفة، بوصفها كوسمولوجيا عقلانية قد بدأت مع الملطيين؛ فإنَّ الاستدلال الفلسفي، والتحليل المفاهيمي بدأ مع برمنيد»[٢].

وقبل كاهن كان هيغل قد ركَّز علىٰ الإسهام البرمنيدي في التأسيس المفهومي؛ حيث قارن بين الإيلية وفلسفة فيثاغور، منتهيًا إلىٰ أنَّ هذه الأخيرة رغم اشتغالها بفكرة الأعداد الرياضية، فإنَّ مقولة العدد ظلَّت عندها ممزوجة بالمدلول الحسيِّ، أي إنَّ «الأعداد [الفيثاغورية] لم تكن مفاهيم خالصة»[٣].

لذا؛ يرىٰ أنَّ المدرسة الإيلية هي مرحلة جديدة تعبِّر عن تطورٍ للفكر نحو نقائه الخالص، بلغ درجة المفهومية.

---

(١) John Burnet, Early GreekP hilosophy, ibid, p.185.

(٢) Charles H. Kahn,The Thesis of Parmenides, The Review of Metaphysics, Vol. 22, No. , (Jun., 1969), p.720

(٣) Hegel, Leçons sur l'histoire de la philosophie, t1, ibidem.

لكن في مقابل هذا التقريظ للشكل المنهجي المتوسل في القصيدة البرمنيدية، ولتطوير التأمل الفلسفي إلىٰ مستوىٰ النقاء المفهومي، **يذهب بعض آخر من الشراح والمتأولين إلىٰ موقفٍ مخالف**، وكمثال علىٰ ذلك يمكن أن نحيل هنا علىٰ قول جيري ستنرد **Jerry Stannard** بأنَّ «تحديد أي منهج استعمله برمنيد في تصنيفه لخصائص الوجود، يظل بلا شك إشكالًا»[١] عالقًا بلا جواب.

وموقفنا الأولي من هذا الجدل في شأن قواعد المنهج البرمنيدي، هو أنَّه لا بدَّ من الاحتراس ابتداء من الكلام علىٰ وجود تقعيد لمفاهيم وطرائق الاستدلال المنطقي؛ لأنَّ في زمن برمنيد كان لا يزال القلم الفلسفي يخطو مترددًا بين تسطير النثر وقرظ الشعر، ولم يكن، سواء في نتاجه النثري أو الشعري، قد تطور إلىٰ توجيه اللحاظ بشكلٍ مخصوص إلىٰ مسألة التقنية المنهجية، وجعلها محلَّ نظرٍ وتقعيد. كما إنَّ برمنيد اختار الكتابة بنظم الشعر لا بنثر الكلم. ومعلوم أنَّ للنظم الشعري شرائط تلزم القارظ بأن يسوق الكلمات مساقًا خاصًا لا يتناغم معه مساق البناء علىٰ تقنية الاستدلال. ثم **إنَّ حضور التقنية سواء في الشعر أو النثر لا يعني بالضرورة حضور تقعيدها**.

لذا؛ لا بدَّ أن نحترس من الظنِّ بأنَّ وجود مهارة منهجية علىٰ مستوىٰ تقنية بناء الموقف المعرفي في نصِّ برمنيد، يعني أنَّ لديه تقنينًا لتلك المهارة وتقعيدًا لمحدداتها وكيفية إجرائها. وإذ نقول هذا؛ نريد توجيه النظر في مسألة تقنية برمنيد علىٰ نحوٍ لا ينزلق بنا إلىٰ إسقاط ما ليس في مكنة زمنه الثقافي أن يحتمله.

أجل! لقد أثار الاقتدار الجدلي للمدرسة الإيلية انتباه وإعجاب الكثير من الفلاسفة والمؤرخين. كما إنَّ كيفية استدلال الإيليين علىٰ مواقفهم المعرفية بنفي مخالفيهم، وخاصة عند زينون، كانت علىٰ الأقل من الناحية الشكلية بالغة الدقة والتماسك. كما نلحظ في متن برمنيد اشتغالًا بتقابل المتناقضات، وخاصة عند طرح ثنائية الوجود واللاوجود. كما يبدو، خلال ذلك الاشتغال بالثنائية، نافيًا لثالث الفروض الممكنة؛ قبل أن يخلص إلىٰ نفي الثاني وتوكيد الأول. وعليه؛ يصح أن نقول إنَّ في المتن حضورًا لمبدأ الثالث المرفوع. هذا فضلًا عن استعمال آلية الاستنباط.

---

(١) Jerry Stannard, Parmenidean Logic, The Philosophical Review, Vol. 69, No. 4) Oct., 1960), p530

وبهذا يمكن أن نقول بأنَّ التقنية الأسلوبية التي استعملها برمنيد تحتوي علىٰ أدوات عدة: عدم التناقض، الثالث المرفوع، الاستنباط.

لكن هل يعني هذا أنَّ ثمة تقعيدًا واعيًا لمبدأي عدم التناقض والثالث المرفوع؟

هل لدىٰ برمنيد وعي بدلالة الاستنباط في معناه الصوري المتقابل مع الاستقراء؟

قلبنا النظر في المتن، فلم نجد ما يسمح لنا بأن نقول إنَّ لدىٰ برمنيد وعيًا صريحًا بمبدأ عدم التناقض، ولكن يصح في تقديرنا القول بأنَّه شغل هذا المبدأ بطريقة لم يشغلها أحد قبله، وذلك خلال مقابلته بين الوجود ونقيضه، لكن دون أن يصل بذلك إلىٰ مستوىٰ تعيينه كمبدأ منهجيٍّ مصرح به. وفي هذا نوافق علىٰ قول جيري ستنرد Jerry Stannard بأنَّ استعمال برمنيد للتمييز التقابلي بين الوجود واللاوجود «ليس تصريحًا بمبدأ عدم التناقض علىٰ نحو ما سيستعمل من بعد مع أرسطو وغيره»[1].

وعليه؛ لا نرىٰ ما يمكن أن نوثق به ذلك الظنّ العجيب الذي قال به شارل كاهن، عندما زعم بأنَّه رغم أنَّ قانوني عدم التناقض والثالث المرفوع لم يُصَرَّحْ بهما بوضوح في متني برمنيد وزينون؛ فإنَّ ثمة احتمالًا لأن يكون برمنيد قد قالهما وشرحهما «شفويًا لتلامذته»[2]؛ حيث لا نرىٰ الدعامة التي عزز بها كاهن هذا الظن، دعامة استدلالية مكينة. وضدًا علىٰ هذا الموقف نرىٰ أنَّ **استعمال القوانين لا يفيد بالضرورة وجود اشتغال بتقعيدها**؛ وآية ذلك أنَّ النظر في تاريخ الميتودولوجيات يكشف أنَّ تقنيات المناهج استعملت قبل معاودة النظر فيها للتصريح بها وتقعيدها. وعليه؛ فإبداع خطاب في المنهج لا يحصل إلا لاحقًا لتنهيج الفكر لا قبله.

وعليه؛ فإنَّنا نمسك بما هو وثيق، أي بما كان بين يدي كاهن نفسه من معطيات نصية، فنقول بأن **لا وجود للتصريح بمبدأ عدم التناقض في التراث الفلسفي الإغريقي قبل «متن الجمهورية»**[3] حيث صاغه **أفلاطون لأول مرة**، قبل أن يستخلصه أرسطو

---

(١) Jerry Stannard, Parmenidean Logic, The Philosophical Review, Vol. 69, No. 4) Oct., 1960), p530

(٢) Charles H. Kahn, The Thesis of Parmenides, ibid, p.708

(٣) République de Platon, IV. 436 b-437a.

لاحقًا، ويجعله أساسًا مبدئيًا في البنية النظرية للمنطق. كما إنَّ حديث برمنيد عن الوجود واللاوجود، وعن ثنائية الطريق، وما تولد عن ذلك من سلسلة من الفرضيات الجدلية، التي يمكن أن تستدخل ضمن منطق **الثالث المرفوع**، لا يسمح بالقول بحضور ذلك المبدأ المنهجي حضورًا قصديًا. حيث من المعلوم أنَّ **هذا المبدأ لم تتم صياغته إلا في «مقالة جاما Gamma»** من متن الميتافيزيقا لأرسطو.

وعليه؛ نفرق بين **مستوىٰ استعمال المبدأ وبين قصدية الاشتغال علىٰ صياغته وتقعيده.**

هذا فيما يخص المفاهيم المنطقية؛ **أما علىٰ مستوىٰ آلية الاستنباط**، فمن الملحوظ أنَّ برمنيد، كما يقول يجر Jaeger[١] استعمل الطريقة المنهجية الاستنباطية كأسلوبٍ منهجي. بل ذهب **كورنفورد** إلىٰ حدِّ وصف برمنيد بأنه: «**كان أول فيلسوف اعتمد الاستنباط الصوري للنتائج من مقدمات**»[٢].

لكن هنا أيضًا يصح الاستفهام:

هل معنىٰ هذا أنَّ برمنيد كان واعيًا بالدلالة المنهجية لطريقته هذه؟

في الحقيقة لا نجد في نصِّ برمنيد أيَّ إشارة إلىٰ المعنىٰ المنهجي للتقنية الاستنباطية التي استعملها، رغم أنها من حيث الإجراء كانت تقنيةً حاضرة في مختلف لحظات بنائه لمفهوم الوجود وتعيين خصائصه. وهو حضور يظل في مستوىٰ الاستعمال، ولا نجد فيه أيَّ ملمح من ملامح التقعيد.

كما إنَّ هذه المسحة الاستنباطية لا ينبغي أن تجعلنا نغفل عن **حضور الحدس**، وفي هذه الحيثية نقترب من مسار القراءة التي قدَّمها كورت فون فريتز، الذي يرىٰ أنَّ المنهج الذي استعمله برمنيد « كان في أغلبه حدسًا»[٣] وفي هذا تلاقٍ مع قولنا من قبل بأولوية استعمال أدوات المنهج قبل التنظير لتقعيدها.

---

(١) Werner Jaeger, The Theology of the Early Greek Philosophers, ibid, p. 101.

(٢) F. M. Cornford, Plato and Parmenides (London, 1950), p. 29. cité par Jerry Stannard, Parmenidean Logic, op cité, p527.

(٣) Jerry Stannard, Parmenidean Logic, The Philosophical Review, Vol. 69, No. 4) Oct.,1960), p531

هذا علىٰ مستوىٰ سؤال المعرفة والمنهج في الفكر البرمنيدي، فما محصول تشغيل هذا المنحىٰ المنهجي؟

للجواب عن هذا الاستفهام؛ ينبغي أن ننتقل الآن إلىٰ تقديم الفلسفة البرمنيدية في مستوييها الأنطولوجي والكوسمولوجي.

الفَصْلُ الثَّالِثُ

فلسفة برمنيد

تقديم

كيف ينبغي قراءة برمنيد؟

أشرنا في تقديم المبحث إلىٰ وجود شرخ يفصم بنية القصيدة البرمنيدية، يحس به كل قارئ راغب في استجماع الدلالة الكلية لهذا القصيد الفلسفي المشطور إلىٰ نصفين؛ لذا قبل الاعتراف منه نرىٰ أولًا وجوب **درس ذلك الشرخ الثاوي فيه، الذي قسَّم مسار التفكير ومحصوله إلىٰ طريقين**[1].

في الأبيات الثلاثة (٥٠ و٥١ و٥٢) الواقعة في الشذرة الثامنة، أعلن برمنيد بيان التقسيم، حيث قال:

«ولكن هنا أضع نهاية الخطاب الحق، أي ما هو مفكر فيه وفق الحقيقة. لتستعلم الآن آراء الفانين. فأنصت إلىٰ الترتيب المخادع لكلماتي»[2].

هكذا يؤسس برمنيد بنفسه لا تجانس نصه، بذاك التصريح المثقل بتلك الوسومات القدحية التي وصف بها الحصيلة المنتظرة من انتهاج الطريق الثاني.

وواضح أنَّ **مبنىٰ الإشكال هو أنَّ برمنيد لم يكتفِ ببيان الطريقين (Hodos) - بيانًا نظريًا مفاضلًا بينهما بالإعلاء من شأن الطريق الأول (التعقل)، والتحذير من سلوك الطريق الثاني (الإدراك الحسي)، بل إنَّه لما انتهىٰ من انتهاج طريق التعقل وحصل محصوله، انتقل، في القسم الثاني، إلىٰ إجراء طريقة الحسِّ؛ فأسَّس بنفسه إشكال هوية متنه.**

(١) ثمة اختلاف بين الشراح والمتأولين حول تعداد الطرق الموصوفة من قبل برمنيد، هل تحدث عن طريقين فقط، أي طريق الوجود وطريق اللاوجود، أم ينبغي إضافة طريق ثالث يستفاد من حديثه عن التفكير برأسين؟ كما نرىٰ أنَّ الترجمات المتداولة للشذرة السادسة قائمة علىٰ سبق تأويل لتعداد الطرق.

(٢) "At this point, I end for you my reliable account and thought about truth. From here on, learn mortal opinions, listening to the deceitful order of my words." Simplicius, *Commentary on Aristotle's Physics* 146. 39.1-9.

فكيف ينبغي أن نعامل القسم الثاني من القصيد؟ هل نأخذ به كمعبر عن رؤية برمنيد، رغم كونه محصول إجراء منهجية ضالة مخاتلة، حسب وسمه واعترافه[١]؟!

أشرنا في الاستهلال إلىٰ أنَّ الشراح القدماء اختلفوا في فهم سبب هذا الشرخ الثاوي في القصيدة البرمنيدية، ووقفوا منه مواقف جد متباينة. حيث قلنا بأنَّ **أفلاطون** حرَّر نفسه من الإشكال بأن اهتم فقط بالقسم الأول وتجاهل الثاني! بينما حرص **أرسطو** علىٰ استحضارهما، مستغلًا ذلك كمستندٍ للحكم علىٰ برمنيد بالتناقض وعدم كفاية منهجيته الفلسفية في تناول الوجود في مستواه الفيزيقي. ويتماشىٰ مع هذا التقييم الأرسطي القائل بوجود نشازٍ في جسم القصيدة والفلسفة البرمنيدية، موقف الدوكسوغرافيين **بروكلوس وأريستوكليس** اللذين قالا هما أيضًا بأنَّ الفاصل بين ذينك القسمين يؤسس اختلال نسقية الفلسفة البرمنيدية. بينما وقف الشارح **فيلوبونوس** موقفًا مغايرًا؛ حيث قال بإمكانية الوصل بين قسمي القصيدة.

ولم يبق هذا الجدل محصورًا عند الفلاسفة والشراح القدماء، بل نجد له حضورًا في اللحظة المعاصرة؛ حيث نجد فارقًا كبيرًا بين هيرمان ديلز وراينهاردت[٢] وفيلاموفيتز Wilamowitz، ومبرره كما أسلفنا القول، بَيِّنٌ وغير مفتعل. وعليه؛ فإنَّ السؤال الذي مهدنا به لهذه السطور، (أي: كيف ينبغي أن نقرأ برمنيد؟) ليس حافزه ترفًا نظريًا، أو مجرد استلزامٍ منهجي شكلي، يفترض التصريح بكيفية القراءة قبيل إجرائها، بل نراه ضرورةً يفرضها محصول وطبيعة الخطاب البرمنيدي ذاته.

---

(١) لا بدَّ من التنويه ابتداء إلىٰ أنَّنا لا نملك المتن الكامل للقصيدة، ولكن مع ذلك لا ينبغي أن نتعلق في الافتراض، بأن يكون في المقاطع الضائعة إيضاح آخر لعلة ودلالة هذا القطع بين القسمين؛ لأنَّه بالنظر إلىٰ اختلاف تأويل الفلاسفة القدماء لفصام القصيدة البرمنيدية، وهم الذين كان بين أيديهم كامل المتن، يؤكد أنَّ الشرخ الموجود لم يكن عليه من مقول برمنيد أي تعليل صريح.

(٢) يقول هيدغر في «الكينونة والزمان» (ص٢٢٣) بأنَّ كارل راينهاردت بكتابه الصادر عام ١٩١٦ كان أول من فهم وحل المشكل الذي كان مطروحًا منذ القدم فيما يخص قسمي القصيدة البرمنيدية، وماهية الحل الذي قدمه راينهاردت يقوم علىٰ الثلاثية لا الثنائية.

انظر بوفري:

Jean BEAUFRET, DIALOGUE AVEC HEIDEGGER PHILOSOPHIE GRECQuE, Minuit, Paris 1973, p54.

وعود علىٰ استفهام البدء:

كيف ينبغي قراءة المتن البرمنيدي؟

هل نسلك المسلك الأفلاطوني، فنهتم بالقسم الأول من القصيد ونتجاهل ثانيه؛ أم ننتهج **مسلك أرسطو وبروكلوس وأريستوكليس،** فنستحضر القسمين معًا؛ لنحكم علىٰ البنية الفكرية البرمنيدية بالفصام والتناقض؟

أم تُرىٰ ثمة **إمكانية منهجية ثالثة** يحققها مطلب التجانس بين ذينك القسمين؛ فنستهدي ضدًا علىٰ الأرسطية بطريقة **فيلوبونوس؟**

أما بروكلوس وأريستوكليس، فنراهما قد اشتطا في نقد برمنيد، عندما اقتربا من تقديم انشطار قصيدته وكأنه لم يكن هو نفسه واعيًا بوجوده. بينما رأينا في الأبيات الثلاثة (أي ٥٠ و٥١ و٥٢) منطوقًا صريحًا في توصيف اختلاف القسمين مع مفاضلة قيمية معرفية بينهما من حيث النهج وموضوع تطبيقه ومحصول ذاك التطبيق.

لكن إذا أخذنا من تلك الأبيات مستمسكًا لاستبعاد موقف بروكلوس وأريستوكسين؛ فكيف ينبغي أن نعامل القراءة الأرسطية التي كانت الأساس الذي بنىٰ عليه ذينك الدوكسوغرافيين موقفهما؟

ألمحنا سابقًا إلىٰ **أنَّ أرسطو فسَّر في متنه «الميتافيزيقا»، سبب انتهاج برمنيد للطريق الثاني بكونه ناتجًا عن اضطرار لا عن اختيار؛** فقال بأنَّ فيلسوف إيليا «كان مضطرًا لأن يتلاءم مع الظواهر، بأن يعترف بأنَّه إذا كان منظور العقل يفرض الوحدة، فإنَّ منظور الحواس يفرض التعدد. فقدم علتين ومبدأين، أي الحار والبارد، أو بتعبير آخر النار والتراب، مرتبًا الحار في صنف الوجود والآخر في صنف اللاوجود»[1].

وفكرة الاضطرار هذه نجدها حاضرة أيضًا عند المؤرخين المعاصرين:

فعند جومبرز، مثلًا، نقرأ بأنَّ برمنيد «أحسَّ بعدم كفاية خطابه عن الحقيقة فألحقه بخطاب الرأي»[2]، وأنَّه كان علىٰ حقٍّ في ذلك؛ لأنَّه إذا استبعد الإدراك الحسيّ «فلن يستطيع بحث الكون»[3]. وحكم الاضطرار هذا هو ما يعممه أيضًا ريتر علىٰ جميع

---

(١) Aristote, Métaph. 15, 986b. 27.

(٢) Gomperz, Theodor. Les penseurs de la Grèce ,tI, ibid, p193

(٣) Gomperz, Theodor. Les penseurs de la Grèce , tI, ibidem.

الفلاسفة الإيليين؛ حيث يقول: «إنَّ الإيليين اعتقدوا أنهم برهنوا علىٰ أنَّ حقيقة كل شيء واحدة وثابتة، ولكنهم وجدوا أنَّنا ملزمون، في تفكيرنا البشري، بأن نتماشىٰ مع الظواهر، وأن نتقبل المتغير والمتعدد»[1].

وعليه؛ فمحصول القراءة الأرسطية، ومن سلك مسلكها في توكيد الاضطرار (أقصد جومبرز، وريتر)، هو أنَّ برمنيد كان ملزمًا عند بحثه في الكون إلىٰ أن يلتفت إلىٰ أدوات الحسِّ، وما تنقله إليه من معطيات.

غير أنَّنا بَيَّنَا سابقًا أنَّ أرسطو لم يكتفِ بهذه الإشارة، بل تَعَدَّاهَا إلىٰ الحكم النقدي علىٰ النسق الفلسفي البرمنيدي بكونه مشروخًا بالتناقض.

فهل نذهب مذهبه في التأويل فننتقل من حكم الاضطرار إلىٰ القول بوقوع البرمنيدية في التناقض؟

أجل! إذا ضممنا القسمين إلىٰ بعضهما، وألزمنا الثاني بالمستلزمات المعرفية والمنهجية للأول؛ فلا ريب أنَّنا سنلحظ تناقضًا صريحًا يصعب تسويغه. لكن مع ذلك لا بدَّ من استعادة ما قلناه، أي إنَّ فيلسوف إيليا كان واعيًا بالتمايز الجذري بين التصور الفلسفي الثاوي في القسم الأول والمعطيات المعرفية التي خلص إليها في الثاني، حيث نبَّه بصريح التعبير، في الشذرة الثامنة، أنَّه بصدد إحداث نقلة جذرية في كيفية التفكير وكذا موضوعه ومحصوله؛ حتىٰ إنَّه وصف الكلمات التي سيوردها في القسم الثاني بكونها منظومةً بترتيب مخادع!

كما ينبغي أن نضيف أيضًا أنَّ هذه النقلة في النظام المعرفي للقصيدة، ليست تراجعًا عن محصول النظر الأنطولوجي الذي تحصل له في القسم الأول؛ لأنَّه منذ استهلال الثاني ثمة توصيف صريح بتخفيض القيمة المعرفية للكوسمولوجيا إلىٰ درجة الدوكسا المخاتلة. وعليه؛ فإنَّه إما أن نفسر موقف برمنيد **بأنَّه مجرد «لهو» حر علىٰ الطريق الأيوني، أو أنَّه اضطرار فلسفي له مسوغه؛ نظرًا لانفصام عالم الفعل عن العالم العمل.**

في سبيل الاقتراب من الجواب يحسن هنا استحضار قراءة جون **فيلوبونوس** الذي

---

(١) Henri Ritter, Histoire de la philosophie, ibid, p403

يرىٰ **أن الوصل بين قسمي القصيدة البرمنيدية ممكن**؛ بدعوىٰ أنَّ برمنيد أراد بتقسيمه ذاك أن يميّز بين يقين التعقل و«يقين» الحسِّ؛ فقدَّم في القسم الثاني منتهىٰ ما يمكن للحواس أن تبلغه من معارف، وأنَّه «يعترف بهما [أي بالقسمين] معًا»(١).

نرىٰ لهذا التأويل قيمة وفرادة، ورغم أنَّ وصف فيلوبونوس لموقف برمنيد من الحواسِّ بأنَّه يقبل بـ«يقينها»، وصفٌ لا سند له من ملفوظات النصِّ؛ فإنَّ قراءة فيلوبونوس، في تقديري، هي أفضل القراءات التي أنتجتها التأويلية الفلسفية القديمة لبنية الفلسفة البرمنيدية؛ إذ استطاعت استيعابها بكل حيثياتها. واستهداء بها وتطويرًا لها نقدِّم ما نسميه نمط القراءة «**المائزة**»، التي لا تنحو نحو نفي القسم الثاني واستبعاده، ولا بقراءته وفق منطوق النظرية الأنطولوجية ومستلزماتها البادية في القسم الأول؛ بل بالنظر إلىٰ الثاني وفق منطق مغاير لطريقة النظر إلىٰ القسم الأول، دونما استبعاد أحدهما أو تجاهله. ولا يمنع في تأسيس هذ المسلك استثمار القراءات السابق بيانها، رغم تضادها!

وفي سياق تحقيق هذا المطلب؛ نقدِّم بالقول إنَّ تفكير برمنيد يقوم علىٰ **تمييزٍ** صريح بين مجالين: **مجال الوجود الموضوع للتعقل، ومجال الفيزياء الموضوع للتحسس**. ومن الخطأ **الخلط** بين المجالين وقراءة قسم من القصيدة بآخر؛ بل لا بدَّ من الوعي بتمايزهما تمايزًا من حيثية المجال والمنهج. وبهذا نرىٰ أنَّ قراءة فيلوبونوس من هذه الحيثية أكثر دقة من القراءة الأرسطية وتوابعها، أي قراءات بروكلوس وأريستوكليس.

صحيح أنَّ فيلوبونوس نراه جريئًا في القول بأنَّ برمنيد يعترف بيقين الحواس، وصحيح أيضًا أنَّه ليس في المتن البرمنيدي ما يسند هذا الزعم. لكنَّنا نرىٰ مع ذلك أنَّ قراءته أقرب إلىٰ فهم سر انقسام القصيد. ونعني به:

أنَّ برمنيد ابتدأ بتأسيس مقولة الوجود الضروري علىٰ نحوٍ مجاوز لمبلغ الفكر الفلسفي السابق عليه؛ الذي ظل محصورًا بين سياج الفيزيس ومقتضياته. فظنّ أنَّ منتهىٰ التفكير الفلسفي هو تعين مبدأ الانبثاق، وتحديد آلية لتفسير النمو المفرز للكثرة. بينما تأسيس مقولة الوجود الضروري إبطال نظري للفكر الملطي/الأيوني؛

(١) Francis Riaux, Essai sur Parménide d'Elée, Librairie de Joubert, Paris, p39.

لأنَّه تخليص للوجود من لحاظ الفيزيس، والحاصل عنه هو إبراؤه من أدران التغير والكثرة. لكن بلغ السعي ببرمنيد إلىٰ هذا المنتهىٰ، وحصل نظرية الوجود المعقولي الضروري، تبقىٰ أمامه ذاك المجال الذي اشتغل فيه النظر الفيزيسي، أي مجال الكوسمولوجيا. وهو المجال الذي تراكمت فيه أطاريح متعددة لا شكَّ أنه لما درسها تبدَّت له إمكانيات مغايرة لتفسير مكونات وظواهر الكوسموس، علىٰ غير الطريقة التي فسَّر بها الفلاسفة الذين سبقوه. أي بتعبير آخر، كان برمنيد يرىٰ أنَّه إذا ما افترضنا أنَّ مجال الكوسموس ذو وجودٍ؛ فإنَّ تفسيره ليس بالطريقة التي فسرها به الملطيون والفيثاغوريون، فقام بمحاولة اللعب علىٰ أرضية الخصم، فأجرىٰ النظر في الكوسموس وفق المقتضيات التي اشتغل بها من سبقوه؛ فانتهىٰ إلىٰ إنتاج نظرية كوسمولوجية مغايرة لما أنتجوه.

بمعنىٰ أنَّه يمكن تفسير سلوك برميند **الطريق الثاني بأنه رغبة منه في مبارزة الأيونيين بأدواتهم، وداخل المجال الذي حصروا التفكير بين سياجاته. كأنَّه يريد أن يثبت لهم أنهم حتىٰ في مجال اختصاصهم لم يحسنوا استعمال أدواتهم ومفاهيمهم.**

وبهذا فإنَّا ننحو هنا نحو تفسير المشروع الكوسمولوجي البرمنيدي بكونه لا يخلو من مقدارٍ من اللهو. لكنَّني أضيف توصيفًا آخر، وهو أنَّه **لهوٌ جاد.**

غير أنَّه مع ذلك يتبقىٰ أمر التقييم، وهو أنَّ محصول اللهو الجاد الذي انتهىٰ إليه برمنيد، هو في نظره محصول أرقىٰ من محاصيل النظر الأيوني.

أما الدليل علىٰ إرادة مبارزة برمنيد للعقل الأيوني بذات أدواته؛ فملحوظ في استعماله المنهجية والمفاهيم الأيونية، حيث نجده يعين الأصل والصدور والصيرورة والاختلاط، وفي ذلك يبدو جليًّا أنَّه لم يعالج المجال الكوسمولوجي والفيزيقي بمنظوره الفلسفي الذي أسَّسه في القسم الأول.

غير أنَّني أرىٰ أنَّ السبب ليس مجرد مجاراة للمنطق الفلسفي الأيوني، بل السبب هو أنه ليس ثمة إمكانية لمقاربة الفيزياء بالمنظور الأنطولوجي؛ لأنَّ مقدمات ذلك المنظور تنكر وجود التغير والكثرة. وفي هذا **نأخذ ضمنيًا بجزء من القراءة الأرسطية، أي بقولها بأنَّ انتهاج الطريقة المنهجية الحسيَّة في القسم الثاني كان اضطرارًا لا اختيارًا**. حيث إنَّ المنهجية الأنطولوجية لا تقبل التوقيع علىٰ موضوعة التغير والكثرة.

وتجارب هذا الاضطرار بيِّنة في تاريخ الفلسفة؛ حيث نلقىٰ مشاريع نظرية مشابهة في الفصل بين مجالات التفكير، والتمييز بين المنظورات المنهجية من حيثية الموضوعات المتناسبة معها. وفي هذا السياق نقرأ عند جومبرز مقارنة جميلة بين برمنيد وكانط، حيث يقول: «إنَّ التاريخ والنظرية العامة للسماء لكانط سبقت بلا شكّ نقد العقل الخالص، ولكن كان من الممكن أن تأتي بعده؛ فالاقتناع بأنَّ «الشيء في ذاته» هو وحده الذي يملك الواقعية الموضوعية، لم يكن ليمنع فيلسوف كونيغسبرغ من استخراج النسق الشمسي. مثلما أنَّ نظرية الكائن لم تمنع المقال الكوسموغوني للفيلسوف الإيلي»[1].

ونستشف من هذه المقارنة الوضعية الإشكالية لأنماط التفكير الفلسفي، التي تمايز بين مجال الحقيقة وبين مجال الظن؛ فالتمييز الكانطي بين الشيء في ذاته (النومين) والظاهرة (الفينومين)، ومناداته بأنَّ الحقيقة كائنة في الأول وحده، لم تكن لتمنعه من تناول عالم الظواهر والمحاجة عن آرائه والاستدلال عليها. وكذلك الشأن في التمييز البرمنيدي بين أحكام العقل، ومستلزماتها علىٰ المستوىٰ الأنطولوجي -أي مستلزم الوحدة ونفي التغير والحركة- لم تمنعه من بحث نشأة الكون وصيرورته وتغيره وحركة مكوناته.

بيد أنَّه علىٰ الرغم من أنَّنا لا نرىٰ أخذ مقارنة جومبرز بتمامها؛ **لأنَّ ثمة خدشًا صريحًا فيها، بسبب اختلاف الموقفين الكانطي والبرمنيدي، حيث إنَّ كانط حكم باستحالة إدراك النومين، وحتمية انحصار فعل التعقيل في مجال الظاهر. بينما الوضع المعرفي عند برمنيد هو العكس تمامًا، أي الاعتقاد بوجوب توجيه فعل التعقيل إلىٰ مجال الوجود الحق.** إلا أنَّ مناط المقارنة هنا هو وضعية الاستراتيجيات الفلسفية التي تؤسِّس مائزًا يفصل بين مجال الحقيقة ومجال الظنِّ. وهو الفاصل الذي يبرر تلك المقارنة. لكن إن أردت تجاوز المثال الذي قدَّمه جومبرز، وتقديم **مثال أكثر دلالة علىٰ الإشكالية البرمنيدية**؛ فإنَّني أستحضر هنا النموذج الفلسفي البرجسوني، إذ هو أكثر دلالة علىٰ تمايز مجالي التفكير مع مفاضلة مصحوبة بالقول بضرورتهما معًا. فبرمنيد بوعيه بعمق الفاصل الإبستيمولوجي بين نمطي المعرفة (التعقل، والإدراك

(1) Gomperz, Theodor. Les penseurs de la Grèce, t1, ibid, p194

الحسي)، وجعله القصيدة قسمين لبيان محصول النمطين معًا، يمكن أن نبصر في مشروعه ملمحًا من ملامح النظرية البرجسونية في مَيْزِهَا بين مجالي الديمومة والمكان، أي بين مجال المعرفة الفلسفية الحدسية، وبين المعرفة الموصولة بالجزئي.

وحاصل القول؛ إنَّ القسم الثاني من القصيدة كان حافزه هو إرادة مبارزة المحصول النظري الملطي/ الأيوني. لكنه لإجراء هذه المبارزة كان برمنيد مضطرًا لأن يتخلىٰ عن مقتضيات النظر الأنطولوجي؛ لكي يوضح نتيجة إجراء الوعي الحسي في عالم العيش، واضطرار الفيلسوف إلىٰ الاعتراف به عمليًّا، وإن لم يعترف به فلسفيًا. أي إنَّ الاعتراف به يتم في عالم الفعل لا في عالم النظر! ومن هنا نفهم سر تنبيه فيلسوف إيليا بأنَّ الكلام عن الكثرة والتغير والحركة لا ينهض علىٰ **لحاظ الضرورة الفلسفية**، بل علىٰ **لحاظ الضرورة العملية الناتجة عن مقتضيات التفاعل الحسيّ مع الوجود الفزيائي**. وهو التفاعل الذي تطلب منه أن يدفع بالإدراك إلىٰ منتهىٰ إمكاناته. ومن ثمَّ؛ فإنَّه ينبغي أن نقرأ القصيدة البرمنيدية مع الانتباه إلىٰ وجود الفاصل الشارط علىٰ المستوىٰ المنهجي بعدم الخلط والمزج، مع الوعي بأن ذلك الفصل حاصل موضوعي استوجبه الاعتراف بعالم الضرورة الأنطولوجية علىٰ مستوىٰ النظر، والاعتراف بعالم الكوسموس علىٰ مستوىٰ العمل.

هذا علىٰ مستوىٰ الفصل بين مبحثي الأنطولوجيا والكوسمولوجيا عند برمنيد، فلننتقل الآن إلىٰ دراستهما.

١- في الأنطولوجيا البرمنيدية

مقاربة مفهوم الوجود في المتن البرمنيدي مناسبة للنظر إلىٰ **مهارة اللوغوس، وهو قيد الاشتغال في بناء لغته «العالمة»، تمييزًا لمنطوقه عن اللغة الطبيعية المتداولة**. وَبَيِّنٌ لدارس نشأة أنماط المعارف أنَّ حقل المعرفة «العالمة» سواء كان حقل معرفة فلسفية أو علمية لا يتأسَّس ويستوي دون بناء لغةٍ خاصة به. ومعلوم أنَّه ليس من الضروري لأن توجد تلك اللغة «الخاصة» اصطناع ملفوظات جديدة في تركيبها الصوتي، بل اللغة العالمة في حقل الفلسفة، هي، في عمومها، تحويل دلالي للألفاظ المتداولة في اللسان الطبيعي، يرقىٰ بها عن الالتباس الذي تكون مشوبةً به في الاستعمال التداولي؛ لتصير **لغة مفهومية**.

ورغم أنَّنا هنا لا زلنا في بواكير لحظة تأسيس اللوغوس، فإنَّ الانتباه إلىٰ تحرير دلالة المفاهيم وبنائها جليٌّ في الممارسة الإيلية. ودراسة دال الوجود في الأنطولوجيا البرمنيدية مناسبة لبيان ذلك.

فكيف تمثَّل فيلسوف إيليا دال «الوجود»، وكيف بنىٰ مدلوله؟

إذا امتثلنا للمنظور الإيلي يصح لنا أن نقول إنَّ النظر الفلسفي الذي سبق مدرسة إيليا لم يفكر في الوجود بل في الـ«فيزيس» والـ«كوسموس»؛ أي فكر في الصيرورة والكثرة، ولم ينجذب نحو «الوجود»، ذاك المفهوم الذي أحدثت به المدرسة الإيلية تغييرًا في وجهة النظر الفلسفي، فلم يعد نظرًا منشغلًا بالصدور والنمو (الفيزيس)، كما كان حال النظر الأيوني؛ ولم يعد مشدودًا إلىٰ مطلب الإمساك بالناظم المُقَنِّنِ للكوسموس في كثرة موجوداته، كما كان الحال مع الفيثاغورية والهيراقليطية، بل **صار نظرًا في الوجود الضروري، فكان بذلك إعلانًا لتأسيس الأنطولوجيا.**

ويلفت انتباه قارئ القصيدة البرمنيدية كثافة حضور دال الوجود في ثناياها. وآية ذلك أنَّه في الشذرة الثانية وحدها -المكونة من ثمانية أبيات شعرية -نلقىٰ اللفظ يتكرر- بصيغه اللغوية المتعددة- عشر مرات!

أجل! إنَّنا نشهد مع المدرسة الإيلية ميلاد مفهوم نظري جديد (طو-إيون) (الوجود)، استتبع ميلادًا لطريقةٍ في النظر أكثر إيغالًا في التجريد والتأمل الميتافزيقي مما سبق أن تمظهر في فكر فيثاغور أو فكر أنكسيمندر؛ حيث كان اشتغالها الفكري يقوم علىٰ احتراسٍ منهجي صارم، يتقصد بيان معنىٰ الوجود بنفي ما ينافي تأسيسه وفق مقتضيات التعقل. وبذلك **كانت الفلسفة البرمنيدية أكثر لحظة من لحظات تاريخ الفكر الفلسفي اشتغالًا بعملية المفهمة**، بما تدل عليه تلك العملية من حرصٍ علىٰ بناء الدلالة وضبطها، وتوليد مستلزماتها، مع إبرائها من الالتباس(١).

صحيح أنَّنا نجد عند أنكسيمندر، ملمحًا من ملامح البناء المفاهيمي ظاهرًا في

(١) لا نقصد بهذا المقول أنَّ لغة برمنيد لغة إفصاح وإيضاح، بل نجد لديه لغة شاعرية مثقلة بالترميز؛ ولذا فالذي نقصده هو علمية تأسيس المفهوم لديه ولدىٰ مدرسته، التي هي عملية مخصوصة ببعض الدوال التي ركز علىٰ بنائها الدلالي، وعلىٰ رأسها دال الوجود.

إنتاجه لمفهومي الـ«أرخي» والـ«أبيرون»، لكن بسبب غياب المتن الأنكسيمندري[1] يصح أن نقول عن النصّ البرمنيدي إنَّه أقدم وثيقة فلسفية تتمظهر فيها عملية المفهمة في مختلف مراتبها وبكل حيثياتها، وذلك خلال تأسيس دال الوجود، واستنباط مستلزماته.

لكن قبل ذلك ثمة سؤال ذو أولوية ينبغي الانتباه إليه وهو:

هل ينبغي أن نقرأ دال الوجود عند برمنيد من منظار الأنطولوجيا، أم يجب أن نقرأه من منظار لساني منطقي؟

أي هل ينبغي أن نقرأه كدالٍ أنطولوجي أم كصورة للمنطوق المحمولي[2]؟

علىٰ مستوىٰ منهجية القراءة أعتقد أنَّ هذا سؤال يتعيَّن جعله مبتدأً؛ لأنَّ كل خيار من الخيارين المتولدين عنه يرسم وجهة في البحث مغايرة تمامًا للوجهة الثانية.

وخيارنا الذي اقتنعنا بالانطلاق منه لترسيم خطة ومسار التفكير في برمنيد هو الخيار الأول. أي إنَّنا نقرأ دال الوجود قراءة تجاوز المنظور اللساني المنطقي إلىٰ المنظور الأنطولوجي.

فما سبب استبعاد القراءة اللسنية؟

١-١ في سبب استبعادنا لدال الوجود كفعل حملٍ وبيان مستلزمات الاستبعاد

للتوسعة يمكن تعداد ثلاثة مسارات تأويلية قُرئ بها برمنيد:

مسار القراءة الأنطولوجية، وهي القراءة الأكثر حضورًا وهيمنة في التأويل الفلسفي المعاصر، وهي تقصد إلىٰ تأويل دال الوجود في فكر برمنيد بوصفه دالًا علىٰ الكينونة.

---

(١) لم يتبق من متن أنكسيمندر سوىٰ شذرة وحيدة رواها سمبليقيوس نقلًا عن ثيوفراسطوس.

(٢) من نافل القول التوكيد علىٰ أنَّ مسوغ هذا السؤال هو طبيعة اللغة اليونانية، التي تتميز كغيرها من اللغات الهندو - أوروبية، بإظهار فعل الكينونة. وهو ما يبرر سبب انقسام التأويلات والشروح التي تلقاها لفظ الوجود البرمنيدي بين هذين المسارين المختلفين: مسار قراءته كأنطولوجيا ومسار قراءته قراءة لسانية منطقية.

ومسار **القراءة اللسنية**، وهي القراءة التي تقرأ دال الوجود كفعل حملٍ (رابطة الكينونة). وهي قراءة كان المؤرخ والفيلسوف الألماني هولشير قد ساهم مساهمة رائدة في تأسيسها[1].

ثم هناك **مسار قراءة ثالثة** تضيف إلىٰ ما سبق استعمالًا خاصًا لدال الوجود في الفلسفة البرمنيدية هو الوجود المتحقق[2]، وهي القراءة التي أسَّسها كاهن Kahn، أحد أشهر الفلاسفة المعاصرين المتخصصين في الفلسفة الإغريقية.

فما قولنا في هذه القراءات؟

نبدأ باستبعاد القراءة اللسنية؛ لأنَّنا نراها تقوم في منطلقها التأويلي للفلسفة الإيلية علىٰ اعتبار لفظ الوجود دالًا علىٰ فعل الحمل؛ بينما نرىٰ أنَّ التمييز بين الكينونة بمدلولها الوجودي وبين فعل الكينونة بوصفه دالًا علىٰ الرابطة الحملية، **لم يكن قد ظهر زمن برمنيد. وأكبر دليل علىٰ ذلك أنَّ حتىٰ أفلاطون، بل وأرسطو أيضًا -الذي خصَّ دال الوجود ببحث مركز لتوصيف أصنافه- لم يتنبها إلىٰ هذا التمييز.**

فلنفصِّل القول، مبتدئين ببيان سبب استبعاد دال الوجود كفعل حملٍ، ومستلزمات هذا الاستبعاد من خلال استحضار تطور الدلالة الفلسفية لمفهوم الوجود في ما لحق الزمن البرمنيدي؛ لنرىٰ مقدار استشكال المفهوم بسبب إدخال دلالة الحمل:

لقد واجه العقل الفلسفي الإغريقي في هذه اللحظة المبكرة من نشأته، مهمة من أعوص المهام النظرية؛ وهي تأسيس مفهوم الوجود الضروري. لكن لحظة البداية لم تكن كافيةً لتبين مقدار صعوبة المهمة؛ ولذا نجد اللغة التي تحدَّث بها برمنيد لا تخلو من جرأة وقوة ووثاقة، وهي الجرأة التي نرىٰ من بين أسبابها عدم إدراك الدلالة الحملية لفعل الوجود.

وإذ نقول ذلك فإنَّنا نخالف قراءة هولشير الذي يزعم أنَّ «اليونانيين -ومنهم برمنيد- لم يعرفوا معنىٰ الكينونة الوجودية»[3]؛ لأنَّ هذا المعنىٰ غائب حتىٰ عن التحليل

---

(١) Cité par Philippe Constantineau, La Question de la Vérité Chez Parménide, Phoenix, Vol. 41, No. 3 (Autumn, 1987) p224.

(٢) C. H. Kahn, "The Thesis of Parmenides," Review of Metaphysics 22 , 1968, p711.

(٣) Cité par Philippe Constantineau, ibid, p224.

الأرسطي، ونتيجة للجهل بالكينونة الوجودية يرىٰ هولشير أنَّ اليونانيين ومنهم برمنيد «لم يكن لديهم إلا استعمال واحد لكلمة كينونة وهو الكينونة البسيطة المستعملة في الحمل»[١].

هكذا نلحظ أنَّ تأويل هولشير يؤول إلىٰ استبعاد التأسيس الأنطلوجي استبعادًا تامًّا؛ لأنَّ حضور دال الوجود كحملٍ، معناه أنَّ استعمال اللفظ في الفلسفة الإيلية البرمنيدية، لا يعدو مجرد استعمالٍ لغوي، لا أثر له علىٰ تأسيس المقوم المفهومي للأنطولوجيا.

غير **أنَّنا نزعم أنَّ عند برمنيد حضورًا واعيًا لتأسيس معنىٰ الوجود، والذي يغيب حقًّا هو معنىٰ الحمل وليس العكس**. وسنبيِّن بعد حينٍ دلالة هذا الغياب من خلال التنبيه إلىٰ غياب مستلزمه الإشكالي.

كما **لا نرىٰ ما رآه كالوغيرو** Calogero الذي قال بأنَّ برمنيد لم يكن يعرف التمييز بين فعل الكينونة كحملٍ والكينونة كوجود؛ ولهذا خلط بينهما، وأنَّ هذا الخلط هو ما يفسِّر سبب دفاعه عن واحدية جذرية[٢].

حيث نرىٰ أنَّ استدلال كالوغيرو غير مقنعٍ؛ لأنَّ التمييز بين الكينونة كوجودٍ وكحملٍ ليس مانعًا للوقوع في الواحدية.

كما نرىٰ أنَّ التأويل الذي ذهب نحوه كاهن غير مؤسسٍ؛ إذ يزعم أنَّ «أطروحة برمنيد عن الوجود تشكل حالةً نوعية في الأدب الإغريقي القديم؛ حيث استعملت فيه ثلاث دلالات للفظ الوجود، هي: الوجود المتحقق، والوجودي، والحملي»[٣].

واستبعادنا لهذه القراءة آتٍ من تمييزنا بين الاستعمال وبين الوعي بدلالة الاستعمال. فمن نافل القول الإشارة إلىٰ أنَّ استعمال الوجود كفعل حملٍ، استعمال تلقائي في كل المنطوقات اللغوية الإغريقية، لكن المهم هو هل كان لدىٰ مستعمله، وبرمنيد تحديدًا، تفكير في معنىٰ الحمل ومستلزماته علىٰ مستوىٰ دلالة الوجود؟

---

(١) Cité par Philippe Constantineau, ibidem.

(٢) Cité par Philippe Constantineau, ibid, p224

(٣) C. H. Kahn, "The Thesis of Parmenides," Review of Metaphysics 22 , 1968, p711.

إنَّ الجواب الذي يتبيَّن لنا من مسطور برمنيد أن ليس ثمة وعيٌ بهذا الاستعمال ومقتضياته علىٰ مستوىٰ البناء الدلالي، الذي باشره عند اشتغاله علىٰ مفهوم الوجود. ولذا؛ نرىٰ أنَّ توسيع كاهن لاستعمالات اللفظ مجاوزة غير مبررة.

وعمومًا نرىٰ أنَّ هذه القراءات المستحدثة لفلسفة برمنيد جاوزت عتبة الزمن الفلسفي لموضوعها، فأنتجت تأويلات مغايرة للمنحىٰ النظري الذي سلكه الفكر الإيلي. والحل في تقديرنا هو الاحتراس من اعتماد تلك القراءات؛ لما فيها من آثار صريحة تدل علىٰ حضور فعل الإسقاط. وبدلًا عنها نقترح التركيز علىٰ إعادة قراءة برمنيد انطلاقًا من بحث استعمالات دلالة لفظ الوجود التي سادت في زمنه. وقد أشرنا من قبل إلىٰ أنَّ زمنه الفكري لم يكن قد ميَّز بين فعل الكينونة بمدلوله الوجودي، وبين فعل الكينونة بوصفه دالًا علىٰ الحمل؛ حيث يغيب هذا التمييز حتىٰ عن أفلاطون وأرسطو(١). ومن ثمَّ لضبط القراءة ينبغي أن نحترس كثيرًا من القفز علىٰ الأزمنة الفلسفية.

وفي سبيل إيضاح ذلك، نحشي علىٰ فلسفة الوجود عند برمنيد، **ببيان الوضعية الإشكالية للمفهوم كما تبدَّت لاحقًا خلال الفلسفة الكلاسيكية بسبب الوعي بحضور الكينونة كدالٍ علىٰ الحمل، الذي دفع بالتفكير الأنطولوجي إلىٰ حدس استشكالات جديدة كليًا، لا نرىٰ لها أيَّ حضور في الفكر البرمنيدي ممَّا يعزز الدليل بأنَّ التفكير في الوجود كرابطةٍ حملية لم يكن حاضرًا لدىٰ الإيليين.**

وآية ذلك؛ أنَّه لما حضر المعنىٰ الحملي لفعل الكينونة أدىٰ إلىٰ استشكال جذري لمسألة تعريف الوجود. وقد كان للتجربة النظرية التي خاضتها الفلسفة العربية الإسلامية أهمية بالغة في إيضاح مقدار هذا الاستشكال؛ وذلك لأنها تنبهت وخاصة مع ابن سينا، إلىٰ أنَّ اللغة اليونانية تتقوم عبارتها بالرابطة الحملية علىٰ عكس اللسان العربي الذي ينتفي من نظامه اللغوي فعل الكينونة، أي دال الوجود كحملٍ.

---

(١) ثمة توكيد من زاوية بحثية أخرىٰ علىٰ غياب استعمال الوجود كدالٍ علىٰ الحمل، انظر:

Philippe Constantineau, La Question de la Vérité Chez Parménide, ibid, p224.

كما ثمة بيان لهذا الغياب عند كيرك ورفن، انظر:

S.Kirk & J. E.Raven, The Presocratic Philosphers, Gambridge1957, p270.

واستشعارًا لإشكالية الحمل انطلقت الفلسفة الكلاسيكية في تحديدها لمرتبة اللفظ في جهاز مفاهيم الأنطولوجيا من كونه مفهومًا بدهيًا. بمعنىٰ أنَّه -برسم تصنيفها- **لا ينتمي إلىٰ حقل المفاهيم النظرية، بل إلىٰ حقل المفاهيم الضرورية.**

وبموضعة لفظ الوجود في حقل المفاهيم الضرورية، أي تقديمه بوصفه مفهومًا بدهيًا، صار خارج نطاق التعريف. وبذلك ندرك دلالة حرص الشيخ الرئيس علىٰ القول في كتاب «**النجاة**»: «**إنَّ الموجود لا يمكن أن يُشرح بغير الاسم؛ لأنَّه مبدأ أول لكل شرح فلا شرح له**، بل صورته تقوم في النفس بلا توسط»[1].

ومقصود ابن سينا هو أنَّ الوجود لا يمكن أن يُشرح إلا **بالتعريف اللفظي. ومعلوم أنَّ التعريف اللفظي (اللغوي) هو -بناء علىٰ نظرية الحد المنطقية- مجرد استبدال لفظي لا يفصح عن الحقيقة الدلالية للفظ**. بينما **مطلب الفلسفة المعنىٰ الماهوي**، ومن ثمَّ؛ فقصدها **مطلب دلالي لا ينزل عن تحصيل الجنس والفصل والخاصة.**

لكن الأصل المنهجي لاستحالة حدِّ «الوجود» لا يرجع فقط إلىٰ كون سيمانطيقا المنطق الكلاسيكي قائمةً في اشتغالها الدلالي علىٰ التحديد بالجنس والفصل (أي التعريف الماهوي)، أو التحديد بالجنس والخاصة (أي التعريف بالرسم)، الذي يعود الفضل في تقديره إلىٰ المنطق الرواقي لا إلىٰ أرسطو؛ فقنع -أي المنطق الكلاسيكي- بما هو خافض في سلم إجراءات التعريف؛ فعرف الوجود تعريف لفظيًا لا حقيقيًا؛ بل نرىٰ **الاستحالة راجعة أيضًا إلىٰ بنية التعريف ذاتها**؛ حيث ليس للفيلسوف الاقتدار علىٰ إنجاز مطلب تعريف الوجود؛ لأنَّه إن ابتغىٰ إلىٰ ذلك سبيلًا، **لا بدَّ له حتمًا من المرور من طريق لفظ الوجود لتعريف الوجود؛ أي لا بدَّ من استحضار الوجود كفعل حملٍ!**

وهذا لازم تكشف عنه بنية اللغة الإغريقية، وكذا اللغات الهندو-أوروبية، التي تظهر رابطة الكينونة -علىٰ عكس اللغة العربية التي تضمر تلك الرابطة[2]-؛ حيث يصير تعريف الوجود واقعًا في مأزق؛ **لأنَّ فعل الكينونة شرط لإمكان الحمل**. فإذا ما قدم الوعي الفلسفي لفظ الوجود موضوعًا، وإذا افترضنا إمكان تحصيل مادة تعريفه

(١) أبو علي بن سينا، النجاة، طبعة المكتبة المرتضوية، ص ٢٠٠.

(٢) من بين القراءات التي لا نتفق معها، تلك التي تقول بأنَّه يستحيل أن تينع نبتة الفلسفة عند العرب؛ بسبب افتقار لغتهم إلىٰ رابطة الكينونة، والمناسبة لا تسمح بالاستفاضة في بيان هذه القراءة ونقدها.

فنمسك بها بوصفها محمولًا، سيصطدم هذا الوعي حتمًا بضرورةٍ منهجية تحايث البنية اللغوية/الدلالية للتعريف؛ حيث سيكون مضطرًا لتوسل لفظ الوجود في الرابطة. بمعنىٰ لا بدَّ لإمكان حمل محمول دلالة الوجود علىٰ موضوع الوجود من استعمال صيغة الوجود كفعل كينونة؛ **فيصير محمولُ موضوعِ الوجود معلقًا علىٰ فعل الكينونة ذاته!**

وهذا الوعي بشرط دال الوجود كرابطة كينونة في تأسيس العبارة لم يكن حاضرًا عند برمنيد، مثلما لم يكن حاضرًا في ما تلا فجر الفلسفة اليونانية، أي مع لحظة أفلاطون وأرسطو.

فما هو لازم هذا الغياب بالنسبة إلىٰ تأسيس التأويل؟

إنَّ لازم استبعاد دال وجود كحملٍ هو أنَّه ينبغي أن نرجع النظر كرتين إلىٰ ما قبل الفلسفة ما قبل السقراطية؛ إذفي ذلك يكمن مفتاح «فهم» أنطولوجيا برمنيد. وهو المفتاح الذي نزعم أنَّ كثيرًا من التأويلات الفلسفية المعاصرة افتقدته؛ حيث انتهت إلىٰ استنتاجات مغايرة لمنطلق النظر الذي ندعو إلىٰ انتهاجه.

وعليه؛ نرىٰ ضرورة استعادة النهج الذي انتهجناه في قراءتنا لمختلف نماذج الفلسفة ما قبل السقراطية، أقصد القراءة بمضاعفة الماقبل، باستحضار استعمالات لفظ الوجود في المتن الميثولوجي.

وبهذين اللحاظين نُكَوِّنُ منطلقنا في التأويل، أي الاحتراس من استدخال دال الوجود كفعل حملٍ؛ واستحضار المحصول الدلالي الذي كان لدال الوجود في ما قبل «الفلسفة ما قبل السقراطية»[1]، أي في اللحظة الميثولوجية.

١-٢ دال الوجود قبل برمنيد

كيف استُعمل دال الكينونة فيما قبل لحظة برمنيد؟

---

(١) لبيان منهجية مضاعفة الماقبل وتطبيقاتها تراجع كتبنا الأربعة السابقة. وفي تحديد دلالة تلك المنهجية نقتطف من كتاب «الفلسفة الملطية»: «**فأول لحاظ منهجي نريد تأسيسه هو البحث عن«ما قبل» الفلسفة «ما قبل السقراطية». أي نبتغي مضاعفة رياضية للقبلية، بالوصول إلىٰ ما قبل «الماقبل»، وذلك بحثًا عن إطارٍ تاريخي لموضعة التفكير ما قبل السقراطي فيه، لنتمكن من إعادة فهمه وتأويله**».
الطيب بوعزة، الفلسفة الملطية، مركز نماء، بيروت ٢٠١٣، ص٢٦١.

نلحظ عند هوميروس وكذا عند هيزيود أنَّ الاستعمال يرد عندهما، بمدلولٍ يفيد أنَّ نقل ما هو موجود إلىٰ منطوق لغوي هو قول الحقيقة. لكن «قول الحقيقة في اليونانية القديمة يعني القول كيف كان وكيف سيكون»[1]. أي ليس قول ما هو واقع، بل أيضًا ما سيقع حتمًا. وهذا الذي «سيقع حتمًا» يورد في الميثولوجيا الإغريقية موصولًا بتصورٍ ثيولوجي يتحدد بإرادة القدر. أي إنَّه لا راد لوقوعه. وعليه؛ يكون قول الوجود كحقيقة دلالة علىٰ وقائع فعلية وقعت أو ستقع حتمًا (فكرة القدر).

ويضاف إلىٰ هذا المحصول الميثولوجي، أنَّ لحظة برمنيد كانت قد شهدت تراكمًا فلسفيًّا شهد مراجعة نقدية للمنظور الميثولوجي إلىٰ العالم. وهو التراكم الفلسفي الذي اختلف برمنيد مع بعض توجهاته مثلما اتفق مع بعضها الآخر الذي جاء كإضافةٍ مغايرة ومن ثمَّ لا بدَّ من استحضار هذا التراكم لنعرف نوع الإضافة المعرفية التي كانت بين يدي برمنيد، فبنىٰ عليها. ونعني بها **الفلسفة الكزينوفانية التي قلنا بأنها كانت ممهدًا مؤثرًا في عملية تأسيس الفكر الإيلي**.

فما الذي نلقاه في الشذرات الكزينوفانية؟

يقف كونسطانتينو[2] بشكلٍ خاص عند الشذرة (ب٣٤) حيث يقول كزينوفان: «بالتأكيد لم يُحَصِّلْ ولن يُحَصِّلَ أيُّ شخصٍ معرفةً واضحة ويقينية بالآلهة. ولا بكل الأشياء التي سأتحدث عنها. والذي يمكن أن يتحدث في ذلك الموضوع بالطريقة الأكثر اكتمالًا، هو نفسه لن يعرف. **كل ما يقال مجرد رأي**»[3] والدرس المستفاد من هذه الشذرة هو أنَّ المحصول المعرفي الذي قدَّمته الثقافة الفلسفية هو ليس فقط بأنَّ ما تقوله الميثولوجيا ليس صحيحًا؛ بل لقد أضاف كزينوفان بتوكيده علىٰ النسبية

(١) Philippe Constantineau, La Question de la Vérité Chez Parménide, ibid, p225.

(٢) Philippe Constantineau, La Question de la Vérité Chez Parménide, ibid, p228.

(٣) B 34: "... and of course the clear and certain truth no man has seen nor will there be anyone who knows about the gods and what I say about all things; for even if, in the best case, someone happened to speak what has been brought to pass, nevertheless, he himself would not know, but opinion is ordained for all",

Sextus Empiricus, Against the Mathematicians 7.49.110

المعرفية، أنَّ كل ما قالته الفلسفة باختلافه وتعدده هو أيضًا ليس خطابًا حقيقيًّا، بل مجرد خطاب تقريبي.

وبناء علىٰ ذلك؛ يرىٰ كونسطانتينو أنَّ البحث الفلسفي البرمنيدي كان موجهًا بسؤال:

«ماذا بإمكاننا أن نقول بيقين؟»(١).

وبهذا الهاجس الاستفهامي وصل برمنيد إلىٰ نقل التفكير من الفكرة التقليدية الواصفة لقول الحقيقة بأنَّه قول ما هو موجود، إلىٰ فكرة جديدة هي تعيين الوجود الضروري، أي الذي لا يمكن إلا أن يكون موجودًا. بمعنىٰ أنَّه استعاد العبارة الهوميرية، ثم قام بتحويلها، حيث إنَّ قول الحقيقة عنده «ليس قول ما هو موجود» فقط، كما إنَّه ليس قول «كيف هو موجود؟» -أي السؤال الذي انساق فيه الفكر الفلسفي الأيوني- بل قول «ما لا يمكن إلا أن لا يكون»، أي «ما هو موجود ضروريًّا»(٢).

فما هو هذا الوجود الضروري؟

قلنا بأنَّ دال الوجود الضروري في الثقافة الإغريقية كان يفكر فيه من مدخل ثيولوجي باستحضار القدر الذي كان يرد بدلالةِ حتمية الوقوع. وحتمية الوقوع القدرية كانت تنفتح علىٰ أفقٍ مستقبلي. بينما نلحظ عند برمنيد نفيًا لمحددات الزمن، ونفيًا للحركة، بمعنىٰ أنَّ الوجود الضروري وجود في الآن، وهو علىٰ المستوىٰ الظاهري ذات المعنىٰ اللغوي لمنطوق طو-إيون.

و«لكي يكون الخطاب الذي يقول حقيقة الوجود مقنعًا؛ يجب أن يخاطبنا بما هو موجود الآن في الحاضر»(٣). لكن هذا الوجود الحاضر لا ينبغي أن يكون حاضرًا علىٰ نحوٍ وقتي عرضي بل حاضرًا دائمًا؛ لأنَّ الخطاب الذي يتناول ما هو عرضي «يفقد قوته الإقناعية بصيرورة موضوعه إلىٰ النسيان»(٤)، حيث إنَّ الخطاب الذي يتخذ

---

(١) Philippe Constantineau, La Question de la Vérité Chez Parménide, ibid, p228.

(٢) Philippe Constantineau, La Question de la Vérité Chez Parménide, ibid, p227.

(٣) Philippe Constantineau, La Question de la Vérité Chez Parménide, ibid, p228.

(٤) Philippe Constantineau, La Question de la Vérité Chez Parménide, ibid, p231.

موضوعًا له ما كان من قبل ولم يعد الآن هو أيضًا «خطاب فاقد لقوة الإقناع». لذا؛ **أراد برمنيد تأسيس خطابٍ فلسفي في الوجود الحقيقي، الذي هو الوجود الضروري الثابت.**

وبما أنَّ كلمة وجود أو كينونة «يمكن أن تطلق في الإغريقية القديمة علىٰ الأحداث والأفعال والأحوال، كما يمكن أن تطلق علىٰ الكائنات الحية والموضوعات»[١]، وبما أنَّ هذه الموضوعات متغيرة غير ثابتة؛ فإنَّ خطاب برمنيد يستبعد «الأحداث والحالات والموضوعات والكائنات الحية»[٢]؛ لأنَّ مشروعه الفكري هو تعيين موضوع الحقيقة في الوجود المطلق. كما ينفي العدم أي اللاوجود؛ لأنَّه ليس موضوع معرفة تطلب الحقيقة.

وهكذا يمكن أن نستنتج أنَّ الدلالة الميثولوجية لدال الوجود لها تأثير في صياغة الموقف البرمنيدي، كما ينبغي أن نضيف أيضًا المعنىٰ اللغوي للوجود (أيون) كوجودٍ حاضر. وسيتبيَّن تأثير هذا المعنىٰ من خلال النظر إلىٰ الصيرورة التي انساقت فيها عملية تأسيس المفهوم في المتن البرمنيدي.

٣-١ في نفي منطلق التفلسف الأيوني

يحرص برمنيد في مبتدأ عملية التأسيس علىٰ إيضاح الطريق الذي ينبغي للتفكير أن يسلكه؛ إذ يعلن في شذرته الثانية -المروية عند بروكلوس[٣]- أن ثمة طريقين فقط يمكن انتهاجهما:

- طريق يقول بأنَّ الوجود موجود، واللاوجود غير موجود، وهو طريق الحقيقة.

- طريق يزعم أنَّ الوجود غير موجود، وأن اللاوجود موجود، وهو طريق الضلال. طريق يعتمد علىٰ الحسِّ لا علىٰ التعقل. إنَّه طريق اللايقين، بل طريق غير قابل للاستكشاف؛ لأنَّ اللاوجود لا يمكن معرفته، ولا التعبير عنه[٤].

---

(١) Philippe Constantineau, La Question de la Vérité Chez Parménide, ibidem.

(٢) Philippe Constantineau, La Question de la Vérité Chez Parménide, ibidem.

(٣) Proclus, Commentaire sur le Timée de Platon, I,345,18.

(٤) Proclus, Commentaire sur le Timée de Platon, I,345,18.

ثم نراه يعيب في الشذرة (ب٦) على الفانين أنَّ «الديهم رأسين»، بسبب التباس ذينك الحدين في فكرهم؛ حيث «**يتصورون الوجود واللاوجود حينًا كشيء واحد، وحينًا مختلفين**»[1].

هكذا يكون المبتدأ الفلسفي الذي وضعه برمنيد كمقدمةٍ للاستنباط، هو تمييزه الحاسم بين مفهومي الوجود واللاوجود، وبين طريقتين للتفكير: التعقل والتحسس.

فكيف أمكن لبرمنيد أن يتخذ من هذا التمايز بين الوجود واللاوجود مرتكزًا لتأسيس مشروعٍ فلسفي جديد؟

وكيف يزعم بأنَّ الفلسفة التي سبقته وقعت في خطأ الخلط بينهما؟

أثمة حقًا مَن يخلط بين الوجود واللاوجود، حتىٰ يكون التمييز بينهما شرطًا لتحصيل الأرضية الضرورية لإسناد الفكر وتشييد البناء المعرفي؟

يبدو من سياق القصيدة أنَّ برمنيد يضع الوجود كحقيقةٍ مجاوزة للظاهرة الكونية. ومن ثمَّ نفهم لماذا يدعونا إلىٰ الارتحال عن النهج الذي يتجه نحو الموجود الحسي: «أبعد فكرك عن هذا الطريق الخاطئ»[2]. إذ بتحييد هذا الطريق الخاطئ «لا يتبقىٰ الآن -يقول برمنيد- سوىٰ طريق واحد»[3] هو طريق الوجود، الذي إن سرنا فيه سنأمن من الانزلاق إلىٰ تمثل الوجود بقراءة الحسِّ؛ لأنَّ الحاسة تصنع وهمًا علىٰ مستوىٰ كينونة موضوع النظر بتعلقها بالتغير والصيرورة، كما تفتح طريقًا خاطئًا يسلكه الفكر علىٰ مستوىٰ نهج النظر.

وفي هذا السياق يمكن أن نستحضر من هيغل مقارنته بين الفلسفة السابقة للإيلية التي وسمها بالنزوع الفيزيائي الموضوعي، وبين الفلسفة الإيلية، التي عدها تأسيسًا للنزوع النظري الذاتي[4]، بما يعنيه من ارتقاء من الحسيِّ إلىٰ المعقول التجريدي.

---

(١) Parménide B6, Simplicius, *Commentary on Aristotle's Physics* 86.27-28; 117.4-13.

(٢) Simplicius, Commentaire, sur la physique d'Aristote, 78,2.

(٣) Simplicius, Commentaire, sur la physique d'Aristote, 78,2.

(٤) تستعمل الهيغيلية مفهومي الموضوعية والذاتية استعمالًا خاصًا؛ ولذا لا ينبغي تمثلهما في المتن الهيغيلي، بما تعنيه اليوم هاتان اللفظتان في إبستيملوجيا العلوم الإنسانية؛ بل الذاتي عند هيغل نقلة نحو الفكر الخالص، والموضوعي انشداد إلىٰ المحسوس.

وانتهاج التعقل يقتضي إذن الابتعاد عن الموجود المتلقىٰ بالحسِّ إلىٰ الوجود الضروري، أي الوجود المعقول. وفي هذا التقابل كأنَّه يقول بأنَّ الوجود الضروري مخفي بالموجودات الظاهرة للحواس[1]، التي إن قاربنا مواصفات الوجود بها، فإنَّنا سنكون مناقضين لحقيقته، أي إنَّنا سنقع في التباس يخلط بين الموجودات والوجود[2].

وهذا الالتباس هو، حسب الإيلية، مأزق الفكر الفلسفي الإغريقي منذ تأسيسه. **إذ انساق الفكر بمنظور الحسِّ فخلص إلىٰ توهمات تقول بتولد الأشياء وتكثرها، وتكثفها وانحلالها، وحدوثها ودثورها. ولم يتنبَّه ذلك الفكر إلىٰ أنَّ هذا يناقض مقول الوجود ذاته وينافيه؛ لأنَّ الوجود لا يمكن أن يحدث ولا يمكن أن يفنىٰ.**

ومن ثمَّ؛ فإنَّ الفلسفات السابقة واقعة في التباسٍ نظريٍّ خطير، بتعلقها بسؤال المبدأ/ الأصل. ولذا؛ يدعونا برمنيد إلىٰ مجاوزة الإشكالية الأيونية والقطع معها؛ لأنها مجرد مشكلة فكرية زائفة حسب المنطق الأنطولوجي.

لنتأمل كيف يسفه برمنيد التفكير بمنطق الأرخي (المبدأ/ الأصل)، الذي هيمن علىٰ تفلسفات أيونيا:

يقول برمنيد في الشذرة (ب٧) «**لا يمكن أبدًا البرهنة علىٰ أنَّ اللاوجود له وجود**»[3].

وبنفي ما هو منفي أصلًا، أي اللاوجود، لا يتبقىٰ إلا الوجود، ومن ثمَّ فهو «واحد». **ويحذرنا برمنيد من الاستفهام عن أصله**؛ لأنَّ مجرد طرح هذا السؤال وقوع في الاختلال، إذ يقول في شذرته الكبرىٰ، أي الشذرة الثامنة: الوجود «لا يكون ولا يفسد»[4]. ومن ثمَّ؛ فلا معنىٰ للتفكير بمنطق التفلسف الأيوني المشدود إلىٰ وهم

---

(١) القول بأنَّ الوجود الضروري مخفي ويحتاج إلىٰ كشف، وأنَّ عملية كشفه بلوغ إلىٰ الحقيقة، يناغم تمام التناغم الدلالة اللغوية الإغريقية لمفهوم الحقيقة (أليثيا) الذي من بين معانيه «الانكشاف» وهو المعنىٰ الذي استوقف كثيرًا هيدغر.

(٢) هذا التمايز بين الوجود والموجود هو ما ركزت عليه القراءة الهيدغرية للأنطولوجيا البرمنيدية.

(٣) Aristote, Métaphysique, N.II.1089 a .

(٤) Parménide B8.

الانبثاق والنمو الذي أسَّس به موضوعه الواهم المسمىٰ «فيزيس»؛ لأنَّ «أي أصل حقًا نبحث له [الضمير المتصل يعود هنا علىٰ الوجود] عنه؟ وكيف ومن أين صدر؟ لا أسمح لنفسي أن أقول أو حتىٰ أفكر بأنه من اللاوجود»[١].

ثم يحشر برمنيد التفكير الأيوني في المأزق فيقول:

إذا كان الوجود قد صدر من اللاوجود «فأي ضرورة دفعته لأن يبدأ في الوجود من العدم متأخرًا أو متقدمًا عن وقته؟»[٢].

وعليه؛ يكون الحل:

«إما أن يكون الوجود موجودًا مطلقًا، أو أن لا يكون»[٣]؛ لأنَّ سؤال «كيف حدث الوجود؟» معناه أنَّ الوجود لم يكن وجودًا[٤]! أي إنَّه كان لا كائن (عدمًا). و«وجود» **العدم نقيضة تعبيرية يصفع مقدمها تاليها؛ لأنها تؤول إلىٰ القول بوجود ما لا يمكن أن يوجد.** وإذا كان العدم مستحيل الوجود؛ فإنَّه يستحيل أيضًا أن الوجود لا يكون وجودًا، ومن ثَمَّ؛ فالتساؤل عن مبدئه يخالف حقيقته الماهوية كوجودٍ، ويناقض معناه.

وبهذا نرىٰ برمنيد يشاكس منطق التفكير الأيوني باستعمال أحد مبادئه ضده؛ إذ لما يقول باستحالة أن يصدر الوجود من العدم، فإنَّه يشير إلىٰ مبدأ ذاك التفكير القائل: «لا شيء من لا شيء». فكيف يصدر الوجود من لاشيء؟!

ثم يوسع برمنيد من وجودية الوجود، فلا ينفي حدوثه فقط؛ بل ينفي دثوره أيضًا. والنفي المزدوج للحدوث والفناء، آتٍ من أنهما معًا مناقضان لموجودية الوجود.

وهكذا يخلص برمنيد إلىٰ التوكيد علىٰ أنَّ الوجود لم يكن يومًا ما، ولن يكون «غير موجود». فهو إذن وجود دائم أبدي.

١-٤ في نفي كون الوجود وفساده

من الملحوظ أنَّ نفي حدوث الوجود وفنائه، قضية تشغل المساحة الأكبر من

---

(١) Parménide B8.

(٢) Parménide B8.

(٣) Parménide B8.

(٤) Parménide B8.

قصيدة برمنيد؛ الأمر الذي يدل علىٰ كونها كانت هاجسًا حاضرًا بقوةٍ في فكر هذا الفيلسوف الإيلي.

فما هي محصلة الانشغال بهذا الهاجس؟

يقول الدوكسوغرافي أيتيوس: «نفىٰ برمنيد وميليسوس الكون والفساد، علىٰ أساس أنهما يعتقدان أن العالم ثابت»[1].

إذا استندنا علىٰ مقول أيتيوس؛ فإنَّ نفي الكون والفساد، أي نفي الحدوث والفناء، لازم عند برمنيد -وكذا عند ميليسوس- عن نفي الحركة. وذاك لحاظ تأويلي حصيف؛ إذ بالفعل يقدم برمنيد الوجود كمطلقٍ، أي لا بداية له ولا نهاية؛ كما إنَّه محال أن ينعدم، مثلما يستحيل أن يحدث بعد أن لم يكن؛ لأنَّ القول بحدوث الوجود، يعني القول بسبق وجود العدم.

وكل هذا يورده برمنيد كلازمٍ عن مفهوم الوجود ذاته. فالوجود عنده هو ما هو موجود علىٰ نحو مطلق، والإطلاق هنا يستلزم نفي محددات الصيرورة الزمانية، فيكون وجوده علىٰ نحوٍ مطلق معناه أنه موجودٌ دائم وليس موجودًا في آنٍ منفيًا في آخر.

وبناء عليه؛ لا يكون الوجود حدثًا زمانيًا؛ بل ماهيته كوجودٍ تستلزم ديمومته، أي إطلاقيته بمدلولها كانتفاءٍ لسياج الحدوث أو الانتهاء في الزمان. وبذاك ينتزع برمنيد الوجود من أن يُحتوىٰ في أوعية المؤشر الزمني (أمس، مستقبل)، بدعوىٰ أنَّ مدلول الوجود ذاته ينفي أن يحتوىٰ في الزمان.

ونفي الحدوث والفناء هو ما يمكن استنطاقه من اللفظ الإغريقي، الذي استعمله برمنيد للدلالة علىٰ الوجود، أعني «طو-إيون»؛ إذ تشير دلالته اللغوية إلىٰ معنىٰ «الوجود الآن»، أو «الوجود الحاضر».

ونزعم أنَّه بربط هذه الدلالة اللغوية بنفي الصيرورة استطاعت البرمنيدية أن ترفع «الوجود الآن» إلىٰ معنىٰ «ديمومة الآن»، التي هي في جوهرها نفي لتعدد المؤشر الزمني، وعليه؛ نرىٰ وجوب تعديل دلالة «طو إيون» من «الوجود الآن» إلىٰ «الوجود في آن ديمومي». وفي أطروحتنا هذه التي نعدل بها تلك الدلالة اللغوية، فارق دلالي

---

(١) Aétius, opinions, I, XXIV, 1.

جوهري نزعم أنَّه يسهم في رفع الالتباس؛ وهو أنَّ شرط فهم «طو إيون» عند برمنيد يقتضي استبعاد المدلول الزمني لـ«الآن» بوصفه مؤشرًا ينضاف إلىٰ مؤشرين اثنين (قبل، وبعد)، والتوكيد علىٰ أنَّ الوجود الآن هو الوجود الدائم. وبهذا نؤكد مرة أخرىٰ أنَّ في الفكر البرمنيدي اشتغالًا مفهوميًا يُرقي الدلالة اللغوية المتداولة في اللسان الطبيعي إلىٰ ما تفيده الدلالة المفهومية بحسب منطق النظر الفلسفي.

ونفي الحدوث والدثور نفي لمؤشرين زمنيين عليهما ارتكاز الحركة، أعني بهما نفي الماضي والآتي. واللازم عن ذلك نفي الحركة والصيرورة. وهو النفي الذي يؤول إلىٰ تدمير الأساس الذي قامت عليه كل المشاريع الفلسفية السابقة؛ لأنَّه يسحب منها أثمن ما لديها، أي مبتدأ تفكيرها، أي سؤالها «الفلسفي» (ما أصل الوجود؟)؛ حيث صار استفهامًا بغير معنىٰ، بل صار مجرد النطق به سقوطًا في التناقض؛ إذ لا معنىٰ له سوىٰ أنَّ الوجود لم يكن من قبل وجودًا ثم صار. كما إنَّ السؤال عن أصل الوجود، وكيف وجد، يستلزم القبلية والبعدية، أي الصيرورة الزمانية، وهذا تضاد مع المقتضىٰ العقلي لمعنىٰ الوجود ذاته.

١-٥ توكيد الثبات دونما ارتكاز على نفي الفراغ: نقد لتأويل «أفلاطون» وسمبليقيوس

قلنا بأنَّ تسفيه السؤال الملطي، تدمير لأساس قيام كل المشاريع النظرية التي قدمت نفسها كجوابٍ عنه. وبما أنَّ السؤال المغلوط يلزم عنه جواب مغلوط أيضًا؛ فإن برمنيد في عملية التأسيس الجديد للنظر الفلسفي حرص **من بعد تحريره من السؤال الملطي، علىٰ إنشاء دلاليٍّ جديد لدال الوجود، ووسوماته.**

فكيف قارب برمنيد تلك الوسومات؟

لاحظنا أنَّ أهم التوصيفات التي حرص برمنيد علىٰ إعلانها صفة ثبات الوجود. غير أنَّ الإشكال الموجود في المتن هو أنَّ هذه الخصيصة ليس عليها استدلال؛ ممَّا فتح النظر التأويلي علىٰ ابتداع فرضيات نراها غير دقيقة. ونعني بشكلٍ خاص نفي **مفهوم الفراغ الذي يزعم سمبليقيوس أنَّه هو السند الذي استعمله برمنيد للاستدلال علىٰ ثبات الوجود.**

فلماذا نرىٰ هذا الشرح السمبليقيوسي خاطئًا، رغم أنَّه يمكن أن نجد له **شبهة سند من أفلاطون؟**

لنا في شذرات برمنيد ما يمكن أن نؤسِّس به الافتراض بأنَّ ذلك الوصف النافي للحركة مستلزم عن دلالة الوجود وفق اقتضاء النظر الأنطولوجي، أي دونما استحضار لمقولة الفراغ ولا نقد للحس. لكن تقرير ما سبق يحتاج منَّا إلىٰ تبرير؛ لأنَّه مخالف لتعليل سمبليقيوس، أحد أهم شراح الفكر الفلسفي القدماء؛ فضلًا عن أنَّه مخالف في الظاهر للموقف الأفلاطوني.

فلنبدأ باستبعاد التعليل الأفلاطوني:

يذهب أفلاطون في محاورة «ثياتيتوس» إلىٰ أنَّ سبب نفي «الإيليين» الحركة عن الوجود آتٍ من «إنكار وجود الفراغ»(١).

لكن رغم قدامة هذه الشهادة الأفلاطونية؛ فإنَّ الأخذ بها هنا غير صائبٍ؛ **لأنَّ سياق الإيراد ليس فيه إيضاح لصاحب الاستدلال حيث إنَّ لفظ الإيليين يسمح لنا بأن نربط المعلومة بميليسوس لا ببرمنيد. ومسوغ هذا الربط هو أنَّ الفراغ دال فلسفي لن تحتاج الإيلية إلىٰ استشكال وجوده لنفي الحركة، إلا بعد استعماله من قبل لوقيبوس. أي إنَّ بدء الاشتغال الإيلي علىٰ هذا المفهوم لن يحصل في زمن برمنيد، بل في زمن ميليسوس كردٍ علىٰ ذرية معاصره لوقيبوس.**

ثم إنَّ السبب الثاني لاستبعادنا لمفهوم الفراغ، آتٍ من أنَّ نفيه لا يعطي أيَّ إمكانية نظرية لامتناع الحركة عن الوجود كما تمثله برمنيد؛ **إذ تتبقىٰ إمكانية الحركة الدائرية،** التي تتناسب مع رؤيته إلىٰ الوجود بوصفه دائريَّ الشكل؛ حيث يمكن إجراؤها دونما وجود فراغ. بمعنىٰ أنَّنا نرىٰ أنَّه بسبب الشكل الهندسي للوجود البرمنيدي، **لم يكن يكفي فيلسوف إيليا أن يلجأ إلىٰ نفي الفراغ؛ ليستقيم له نفي هذا النوع من الحركة.**

كما **نستبعد تعليل سمبليقيوس** رغم أنَّه يتوسع في الاستدلال بالإحالة علىٰ نفي شهادة المدرك الحسي عند برمنيد. حيث نرىٰ أنَّ هذه التوسعة لا فائدة منها في بيان مراتب البناء الدلالي، وفق مقتضيات النظر الأنطولوجي، حيث يختزل السبب في نفي

---

(١) Platon, Tht.180e

مشروعية الإدراك الحسي. وهو في تقديرنا تأويل اختزالي لموقف البرمنيدية من الحركة، عندما يقدم نفيها كلازمٍ عن إنكارها للمعرفة الحسية. وهذا الربط هو بلا شك تأويل ممكن؛ لكنَّه تأويل يؤدي إلىٰ اختزال مختلف الإنكارات الأخرىٰ، حيث إنَّ إنكار برمنيد لشهادة الحسِّ يمكن أن يُفسر ليس فقط نفيه لوجود الحركة، بل حتىٰ لوجود كل المعطيات الأخرىٰ التي نفاها عن الوجود، كالتعدد. بمعنىٰ أنَّنا لو انتهجنا هذا المستند في التعليل فلن نكشف الطريقة المنهجية البرمنيدية؛ لأنَّ الجواب لن يتحقق بمجرد القول إنَّ الحركة وهم لأنَّ مصدرها الحس، بل يتحقق بالتعليل العقلي الذي يبرر عدم الأخذ بالمعطىٰ الحسي، وعده وهمًا.

لكن إذ نقول ذلك، فإنَّنا نقول أيضًا بأنَّ ما سيتلو من تعليل هو محاولةٌ **مِنَّا لاستنطاق مستلزمات النصِّ الشذري البرمنيدي، وليس استظهارًا لملفوظات النص**؛ وذلك لأنَّنا قلنا بأنَّ ما تبقىٰ لنا من نصِّ برمنيد ليس فيه أي استدلال صريح علىٰ ثبات الوجود.

وفي هذا السياق نرىٰ أنَّه لو جمعنا مختلف المعطيات النظرية الواردة في النصِّ التي لها قرابة وتعلق بمسألة الثبات، سنلحظ أنَّ التعليل العقلي لامتناع الحركة لا يتحقق إلا بتعقل ثبات الشكل الدائري للوجود. خاصة وأنَّ هذا الشكل، كما سلف أن بيَّنَّا، لا يمنع إمكان الحركة الدائرية. بمعنىٰ **أنَّ الثغرة التي ينبغي سدّها هي تعليل ثبات الوجود رغم دائرية شكله التي تسمح له بالحركة دونما وجود فراغ.**

فكيف يمكن أن تبرر البرمنيدية ثبات الوجود، دونما استحضار لفرضية الفراغ، ولا اكتفاء بنفي مشروعية المدرك الحسيِّ؟

جوابًا عن هذا الاستفهام، نرىٰ أنَّ مفتاح الحل هو في توصيف الشذرة الثامنة للوجود بأنه «**كل متجانس في كل جهاته**»[1]، أي إنَّ وحدة وتماثل بنية الوجود هو ما يسوغ نفي الحركة الدائرية. وعليه؛ يكون مستند برمنيد لنفي الحراك ليس انعدام الفراغ، بل وحدة وتماثل الوجود. إذ بما أنَّ الوجود «كل متجانس» –حسب منطوقه

---

(١) Parménide B8.

في تلك الشذرة- أي إنَّه متماثل في كل جهاته؛ فلا حاجة لكي يتحرك حتىٰ تنتقل **جهاته**[1] من وضعٍ إلىٰ آخر.

ثم إذا تتبعنا بمنطق الاقتضاء العقلي فكرة ثبات الوجود وعدم حركته، سنجدها تتطور في المتن البرمنيدي؛ لتفيد أيضًا نفي المحددات الفاصلة بين لحظات الصيرورة، وعليه؛ نفهم سبب عدم اعتراف برمنيد بالمحددات الزمنية الماضية (أمس) والمستقبلية (غد)[2].

فما دلالة هذا النفي للمؤشر الزمني، وهل يفيد معنىٰ لا تناهي امتداد الوجود؟

إنَّ الفرضية التي ندافع عنها هي أنَّ الوسم باللا تناهي عند برمنيد محصور في الدلالة الزمنية لا المكانية.

فلنبيِّن المسوغ الاستدلالي لهذه الفرضية.

١-٦ في وجوب حصر معنى لا نهائية الوجود في المدلول الزمني دون المكاني

تتمظهر **اللانهائية الزمانية** في المتن البرمنيدي، وفق ثلاثة مستويات تمنحها درجة الإطلاق، وهي: **نفي الحدوث، ونفي الصيرورة، ونفي الفناء**. ومن ثَمَّ يكون «طو إيون» (tò eòn)، أي «الوجود الآن»، هو الوجود الضروري.

غير أنَّ السؤال الذي عليه خلاف هو:

هل تتعدىٰ اللانهائية البرمنيدية مجال الزمن إلىٰ المجال الامتدادي المكاني؟

نلقىٰ عند الشراح والمتأولين جوابين متناقضين في مسألة موقف برمنيد من اللانهاية

---

(١) لا نستعمل لفظ الجهة هنا بالمدلول الذي ينسبه يحي النحوي (فيلوبونوس) إلىٰ برمنيد، أي زعمه بأن فيلسوف إيليا يعتقد بأن وحدة الوجود تستبطن تعددا من حيثية جهاته، بل نستعمل لفظ الجهات هنا بمدلول لغوي فحسب، وذلك لبيان امتناع الحركة؛ لأن برمنيد -كما سنبين بعد حين- لا ينفي عن بنية الوجود التجزؤ فقط، بل ينفي عنه أيضا أن تكون له بداية ونهاية ووسط.

(٢) للتنويه: إنَّ لفظ إيون في اللسان الإغريقي يفيد الوجود الآن، وذلك معنىٰ يفيد في استبعاد المحددات الزمنية رغم استعماله لأحد مؤشراتها، أي «الآن»، وسنبيِّن ذلك عندما ندرس دلالته كوجود ضروري، الذي نتأوله كديمومة الآن.

كامتداد. ففي محاورة «ثياتيتوس» **لأفلاطون** ثمة إيحاء بأنَّ برمنيد يقول بأنَّ الوجود لامتناه، كما تقدم تلك المحاورة الأفلاطونية بيانًا لكيفية الاستدلال علىٰ صفة اللانهائية انطلاقًا من الفكرة الإيلية النافية للتعدد والتجزيء. كما نجد الشارح **سمبليقيوس** يجمع بين برمنيد وميليسوس ناسبًا لهما معًا القول بأنَّ «المبدأ الأول واحد ولا نهائي»[1].

لكن إذا كان «أفلاطون» وسمبليقيوس ينسبان إلىٰ برمنيد القول بلاتناهي الوجود؛ فإنَّ **أرسطو** -في متن «**السماع الطبيعي**»- ينسب له العكس تمامًا؛ حيث يزعم بأنَّ برمنيد قال بأنَّ «**الوجود متنه**»[2]. وهو الموقف ذاته الذي قال به تلميذ أرسطو **ثيوفراسطوس**؛ حيث ذهب هو أيضًا -وفق رواية سمبليقيوس- إلىٰ القول بأنَّ برمنيد، مثله مثل كزينوفان، قال بأنَّ العالم «**متنه**»[3].

فكيف السبيل إلىٰ التموقف تجاه هذا التناقض في فهم الموقف البرمنيدي من مسألة لانهائية الوجود؟

تتلخص أطروحتنا في القول بأنَّ برمنيد اقتصر علىٰ اللانهائية الزمانية، ولم يصف الوجود باللانهائية كامتدادٍ؛ حيث إنَّ هذا التوصيف الأخير سيكون الإضافة الجديدة التي سيقول بها ميليسوس لاحقًا. وهي الإضافة التي كانت لازمة عن دخول فلسفة جديدة إلىٰ ساح الفكر الإغريقي، هي الفلسفة الذرية للوقيبوس.

وسنبيِّن ذلك بتفصيلٍ عند دراستنا لفلسفة ميليسوس.

لكن إذا نفينا اللانهائية المكانية، فإنَّ ثمة إشكالًا آخر، وهو **كيف تأتىٰ لبرمنيد توكيد وحدة الوجود مع قوله بمحدودية امتداده؟**

---

(١) Francis Riaux, Essai sur Parménide d'Elée, Librairie de Joubert, Paris, p50.

(٢) Aristote, Physique I, 2.

وفي موضع آخر من متن السماع يقارن أرسطو بين برمنيد وميليسوس بين لاتناهي الوجود عند ميليسوس وتناهيه عند برمنيد، مفضلًا أطروحة هذا الأخير علىٰ أطروحة ميليسوس، انظر:

Aristote, Physique III, VI, 207, a15.

(٣) Théophraste, Opinions des physiciens, frg 8, cité par Simplicus, Commentaire sur la Physique d'Aristote, 28,4.

٧-١ في أنَّ نفي لانهائية الوجود مع القول بمحدوديته مكانيًا، موصول بتوحيده ونفي غيريته

لم يستشعر برمنيد أيَّ إشكال في توكيد وحدة الوجود ولانهائيته على المستوى الزماني، مع القول بمحدوديته على مستوى الامتداد. وذلك لأنَّنا نراه قد تأثَّر بالتقييم الذي بلورته الفيثاغورية لهذا المفهوم. فمعلوم أنَّ مفهوم اللانهائية، كان قد نظر إليه في الفلسفات التي سبقت الإيلية بتقييمين متناقضين. ففي الفلسفة الملطية قُدمت اللانهائية بوصفها وسمًا ذا قيمة، وذلك في سياق وصف أنكسيمندر للمبدأ/الأصل (أرخي) بنعت الـ«أبيرون». **غير أنَّ الفلسفة الفيثاغورية بلورت تقييمًا جديدًا لمفهوم اللانهاية استنزلها من مرتبة الكمال إلى مرتبة النقص. وهذه جزئية مهمة ينبغي استحضارها عند معالجة موقف برمنيد من اللانهائي، وخاصة أنَّ المصادر القديمة تقول بتتلمذه على الفيثاغوريين، بل تذهب إلى حد وصفه بالفيثاغوري**[1].

وهنا نزعم أنَّ التأثير الفيثاغوري كان حاضرًا في منظور برمنيد إلى اللانهاية، فلم يتصورها كمالًا؛ ومن ثمَّ لم يكن لديه أي إشكال لوصف الوجود بأنَّه محدود. ومصداق ذلك أنَّنا نراه في **الشذرة الثامنة** (ب٨) **يتصور المحدودية كمالًا لا نقصًا**؛ حيث يقول: «الوجود لا يمكن أن يستغني عن النهاية، فهو لا يحتاج إلى شيء؛ وفي المقابل فإنَّه إذا لم يكن كذلك، فسيكون محتاجًا إلى كل شيء»[2]؛ ومحصول قوله هذا أنَّ القول باللانهائية يستلزم القول بوجود النقص لا الكمال. وهو مدلول مناغم للموقف الفيثاغوري. وقد أشرنا في مبحث الهوامش إلى تنشئة فيلسوف إيليا في مجالٍ جغرافي مثقل بالتعاليم الفيثاغورية؛ ممَّا يجعل هذا التأثير محتملًا جدًا.

وبالإضافة إلى أنَّ النهاية تفيد نفي الاحتياج؛ فإنها تفيد أيضًا المعلومية، أي إنَّ

---

(١) راجع فقرة الهوامش حيث ناقشنا الإشارات الواردة في الدوكسوغرافيا القائلة بتتلمذ برمنيد على أميناس، حيث بيَّنا حضور التأثير الفيثاغوري في فكر برمنيد بصرف النظر عن مدى صدقية فيثاغورية أميناس.

(٢) أجل إنَّ قوله «إذا لم يكن كذلك» ليس فيه إفصاح بأنَّ مقصود لفظ «كذلك» هو اللانهائية؛ ولذا اختلف المؤولون في فهم موقف برمنيد؛ لكننا باسترجاع ما سبق ذلك اللفظ، نرجح أنَّ المقصود في السياق هو نفي اللانهاية.

الوجود لا يكون قابلًا لأن يعلم إلا إذا كان متناهيًا. وفي هذا يمكن أن نستند علىٰ الشارح العربي أبي علي بن الحسن بن السمح في شرحه علىٰ متن «**السماع الطبيعي**»؛ حيث **ربط المحدودية بالمعلومية**: «يقول (أي برمنيد عن الوجود) إنَّه معلوم، وكل معلوم متناه، فكل موجود متناه»[1]. بمعنىٰ أنَّ محدودية العالم شرطٌ لمعلوميته.

كما نجد في الشذرة ذاتها، أي الثامنة (ب٨)، صورة تفيدنا في توكيد محدودية الوجود؛ حيث يصفه برمنيد بأنَّه «ممتلئ مثل كرة مكتملة الاستدارة»[2]. وهو توصيف يمكن الاستناد عليه للتدليل علىٰ نفي الامتداد اللانهائي.

لكن هل يكفي ما سبق للبرهنة علىٰ محدودية الوجود البرمنيدي؟

صحيح يمكن بسهولة نفي القول بأنَّ البرمنيدية وسمت الوجود بالمحدودية عند توصيفها له بالدائرية بالإشارة إلىٰ أنَّ ذلك الوصف **مجاز، وليس تعيينًا** أنطولوجيًا. باعتبار أنَّ التوصيف بالدائرية له في التمثل الإغريقي صلة وثيقة بالقيمة التقديرية التي يحملها ذلك الشكل. يقول سمبليقيوس: إنَّ الشكل الدائري هو «الأكثر كمالًا من أيِّ شكل يمكن للطبيعة أن تمنحه»[3]؛ وتوكيدًا لذلك يمكن أيضًا القول إنَّ معنىٰ التوصيف بالدائرية بوصفها دلالة علىٰ الكمال، حاضر في مختلف مراحل الفلسفة اليونانية، أي ليس فقط في زمن برمنيد، بل حتىٰ في ما بعد المرحلة ما قبل السقراطية، ودليل ذلك أن أرسطو نفسه ينظر إلىٰ الشكل الدائري بوصفه أكمل الأشكال.

لذا؛ يحق للمعترض أن يقول:

إنَّ الدائرية عند برمنيد ليست وصفًا للبنية المتعينة للوجود، بل منطوقٌ يفيد كمال الوجود؛ فيُحَصِّلُ المعترض بذلك نفيًا لدليل التناهي بوسم الدائرية عن طريق تحويل تلك الصفة إلىٰ معنىٰ مجازي يُقصد به المدلول الرمزي التقديسي للشكل لا مدلوله الأنطولوجي المتعين.

وهذا الاعتراض نجده مستعملًا من قبل سمبليقيوس في تأويله توصيف برمنيد

---

(١) شرح أبي علي الحسن بن السمح علىٰ متن أرسطو، الطبيعة، ترجمة إسحق بن حنين، ج١، تح عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٣٠٣ هـ - ١٩٨٤، الطبعة الثانية، ص٢٢.

(٢) Parménide B8, Platon, Sophist, 244, e.

(٣) Simplicius, Commentaire sur la Physique d'Aristote. 146, 29.

لشكل الوجود كدائرةٍ؛ حيث لم يأخذ به كتوصيفٍ عيني، بل تأوّله بكونه مجرد صورة مجازية، عندما قال عنه بأنّه «مجرد تقليد لا إرادي للأسلوب الأسطوري»[1].

لكنّنا نرىٰ سمبليقيوس مجانبًا للصواب في تأسيس استدلاله؛ لأنّه حتىٰ لو قلنا بأنّ توصيف برمنيد للوجود بالدائرية ليس بالتوصيف العيني لمحدودية الوجود، بل هو توصيف نابع عن رغبة في إضفاء صفة الكمال عليه؛ فإنَّ **الاستناد علىٰ هذه الصفة لتوكيد لا تناهي الوجود -من حيثية دفع صفة الدائرية كتعين، وأخذ معناها المجازي الذي هو الكمال- يناشز ما أوضحناه ابتداء، أي إنَّ صفة الكمال ترد في المتن البرمنيدي مضادة لصفة اللاتناهي.**

وعليه؛ نقلب دفاع سمبليقيوس، وندفعه بمرتكزه ذاته، أي تعلقه بسمت الكمال لتوكيد اللاتناهي. حيث نرىٰ أن ثمة إمكانية أخرىٰ يلزمها سمت الكمال وهو دفع اللاتناهي؛ لأنَّ التناهي هو الذي يفيد في الفلسفة البرمنيدية الكمال وليس العكس. وقد بيّنا سابقًا أنَّ اللاتناهي -حسب منطوق الشذرة (ب٨) - طلب لشيء أو وضع أو حالة غير محققة؛ أي كأن الوجود في صيرورة وحركة نحو غاية لم يبلغها بعد. وذلك عندما قال برمنيد بأنّه إذا كان الوجود لانهائيًا «فإنّه يحتاج إلىٰ كل شيء»[2]. وبما أنَّ الوجود كامل؛ فليس ثمة نقص فيه يجعله يمتد إلىٰ اللاتناهي، طلبًا لوضع غير محقق لديه، أي طلبًا للاستكمال. وعليه؛ فالقول بأنّه كامل يقتضي القول بأنّه متناهٍ[3]. وعليه؛ يكون اللاتناهي موصولًا بمعنىٰ النقص والاحتياج؛ بينما الوسم بالتناهي موصول بالكمال.

---

(١) Simplicius, Commentaire sur la Physique d'Aristote. 146, 29.

(٢) يقول برمنيد: «الوجود لا يمكن أن يستغني عن النهاية، فهو لا يحتاج إلىٰ شيء؛ وفي المقابل فإنّه إذا لم يكن كذلك، فسيكون محتاجًا إلىٰ كل شيء»؛ ومن النصّ يتبيّن أن الكلمات الأخيرة ليس فيها إفصاح باللفظ «إذا لم يكن لانهائيًا»؛ ولذا اختلف المؤولون في فهم موقف برمنيد من اللانهاية. ونحن نذهب إلىٰ القول بأنَّ المقصود في السياق هو نفي اللانهاية؛ وأنَّ مدلولها عند برمنيد يفيد النقص. وهو مدلول موافق تمام التوافق مع موقف المدرسة الفيثاغورية، الذي قال أكثر من مصدر دوكسوغرافي بتتلمذ أو انتماء برمنيد إليها. وقد أشرنا في مبحث الهوامش إلىٰ تنشئة فيلسوف إيليا في مجال جغرافي مثقل بالتعاليم الفيثاغورية.

(٣) يصح القول أيضًا إنَّه متناهٍ؛ فهو إذن كامل.

لكن إذا كان التناهي لا يخدش الكمال، أفلا يخدش الوحدة؟

٨-١ في إمكان جمع تناهي الوجود بوحدته

كيف ينسجم تناهي الوجود مع القول بوحدته؟

ألا يستلزم ذلك التناهي أن يحد الوجود بشيء مغاير له حتىٰ ينتهي؟

لا نرىٰ أنَّ برمنيد كان يستشعر إشكالية حد الوجود بما يغاير الوجود؛ لأنَّ منظوره لا يستلزم «وجود» شيء خارج الوجود لإمكان الحدّ والتسييج. فالقول بوجود شيء غير الوجود مناقض لمقول الوجود ذاته، ولا مآل له سوىٰ الوقوع في توهم وجود العدم. لذا؛ لم يكن ثمة إشكال عند برمنيد للقول بأنَّ الوجود لا خارج له رغم كونه محدودًا.

كما إنَّ القول بانتهاء الوجود لا يفترض، عند برمنيد، وجود سياجات تحده؛ حيث إنَّ الحدود والسياجات غير موجودة في بنية الوجود سواء داخليًا؛ لأنَّ برمنيد يتصور الوجود ممتدًا من دون انقسام. كما إنها غير موجودة خارجيًا؛ لأنَّ وجود حدٍّ مغاير للوجود يفيد وجود ما ليس بوجود، أي اللاوجود.

وعليه؛ فمقتضىٰ النظر الأنطولوجي يلزم القول بأنَّ الوجود حدٌّ لذاته بذاته؛ لأنَّه واحد.

لذا؛ لا ترىٰ البرمنيدية القول بلانهائية الوجود شرطًا لتجاوز إشكال: ماذا يحد الوجود؟ وماذا يوجد بعد انتهائه؟ لأنها استفهامات لا معنىٰ لها من داخل المنطق الأنطولوجي البرمنيدي.

وعندما يقول برمنيد بوحدة الوجود، وينفي وجود غير الوجود؛ فإنه لا يقول فقط إنَّ الوجود وحدة، بل يقول أيضًا إنَّه واحد لا شريك له في الوجود، وهذا نفي تامٌّ للتعدد والكثرة.

ووحدة الوجود البرمنيدي تعني أيضًا -حسب الوارد في الشذرة (ب٨)- أنَّه لا أجزاء له[١]؛ لأنَّ القول بالتجزيء يؤول حتمًا إلىٰ القول بالتركيب، وهذا يؤول

(١) Parménide B8, Simplicius, *Commentary on Aristotle's Physics* 145.146.25.

حتمًا إلىٰ القول بنفي الوحدة عن الوجود. والحال أنَّ اللازم عن وحدة الوجود بمدلولها الإطلاقي التي تبدو به في البرمنيدية، هو توكيد اتصالية الكينونة الوجودية، ونفي الانفصال والتجزيء عنها.

إذا تأملنا جيدًا منطوقات الشذرة (ب٨):

- «الوجود واحد ومتصل».
- وإنه «غير مجزَّأ».
- «لأنَّه واحد، وليس فيه هنا أو هناك ما يمكن أن يتعارض مع انسجامه»[١].

يتبيَّن أنَّ صفة **الاتصالية**[٢] مستلزمة عن صفة الوحدة؛ لأنَّ الوجود - حسب البرمنيدية - إن لم تكن بنيته متصفةً بالاتصال؛ فهو ليس واحدًا، إذ إنَّ عدم الاتصال يعني التجزيء والتكثر، أي لا وحدته.

وإذا كنَّا قد أشرنا من قبل، إلىٰ التأثير الفيثاغوري في برمنيد، فإنَّنا عندما نؤكد هنا قوله باتصالية بنية الوجود، فلا بدَّ أنَّ نقول إنَّه في هذا يخالف مخالفة جذرية الفلسفة **الفيثاغورية التي تقوم رؤيتها للوجود علىٰ أساسٍ انفصالي لا اتصالي، وذلك بفعل اعتمادها القراءة الرياضية التي تتأول الكينونة كأعدادٍ مفصولة بفراغ.**

لكن هل هذه القراءة الاتصالية لبنية الوجود تكفي لحفظ الوحدة، أم إنَّ وحدة الوجود بدلالتها الإطلاقية تحتاج إلىٰ تأسيسٍ آخر يجاوز المستوىٰ الهندسي إلىٰ المستوىٰ الثيولوجي؟

جواب هذا الاستفهام يقتضي منا الانتقال إلىٰ بحث وسومات أخرىٰ منثورة في تلافيف المتن البرمنيدي، وخاصة عند استعماله لثلاثية «طو إيون» (tò eòn) و«نوين» (noeîn) و«ليغين» (légein). وهي الثلاثية التي نرىٰ أنَّ البرمنيدية عانت كثيرًا في حفظ وسم الوحدة الأنطولوجية بسبب استعمالها.

---

(١) Parménide B8, Simplicius, *Commentary on Aristotle's Physics* 145.146.25.

(٢) ينتقد أرسطو نظرية برمنيد بدعوىٰ أنها متناقضة، عندما تقول بأن الوجود واحد ومتصل، وغير قابل للقسمة والتجزيء؛ ومرتكز دعواه أنَّ الاتصال يفيد القسمة علىٰ الأقل ذهنيًا.

٩-١ محدودية حفظ الوحدة بين ثلاثية «طو إيون» (tò eòn) و«نوين» (noeîn) و«ليغين» (légein)

قلنا من قبل إنَّ برمنيد استنبط من مقولة الوجود وحدتَه. وقد رأينا أنَّ وسم الوجود بالوحدة تم عنده بنوع من الاستلزام المنطقي القائم علىٰ التعالق الضروري بين تينك الدلالتين (أي وجود، وحدة)؛ إذ لا وجود «غير الوجود» حتىٰ يمكن تعدية الوجود إلىٰ التثنية أو التكثير.

وقد عالجنا من قبل ذاك التنافي الظاهري بين القول بأنَّ الوجود واحد وأنَّه منتهٍ، حيث نفينا أن يكون القول بتناهيه يستلزم وجود غيره لحده وتسييجه. واستمرارًا في درس مدلول الوحدة ونفي ما يخدشها ننتقل إلىٰ الوارد في المتن البرمنيدي؛ حيث نلقىٰ ثلاثية تتنافىٰ في منطوقها الظاهري مع مدلول الوحدة، **بل نلحظ بين عناصر تلك الثلاثية علاقة سببية/ غائية، تؤسس للتمايز بين ما هو علة وبين ما هو معلول. ونعني بتلك الثلاثية «طو إيون»** (tò eòn)، «الوجود الآن»، و«ليغين» (légein) الذي من بين معانيه في الإغريقية الـ«كلام »، و«نوين» (noeîn) الذي يفيد الفكر.

فكيف قارب برمنيد هذه الثلاثية، وما محصول تلك المقاربة؟

يقول برمنيد في الشذرة (ب٨): «الفكر، وما من أجله (هونيكين houneken) يكون الفكر، هما شيء واحد»[١].

صحيح أنَّ برمنيد يشير في ذلك المقول إلىٰ الوحدة بقوله «هما شيء واحد»، لكن هذا لا ينفي وجود تعالق سببي/ غائي بين أمرين اثنين هما «الفكر» و«ما من أجله يكون الفكر»؛ بل يضيف المتن البرمنيدي عنصرًا ثالثًا هو الـ«ليغين»، أي الخطاب اللغوي الناقل لهذه العلاقة.

فكيف استبقىٰ برمنيد نظرية الوحدة رغم قوله بهذه الثلاثية؟

ثمة إشكال يستفاد من لفظ «هونيكين» (ما من أجله) علىٰ مستوىٰ خدش الوحدة؛ حيث يبرز اللفظ وجود **تمايز بين طرفيه**، لازم عن وجود علاقة سببية/ غائية، ومن ثم

---

(١) Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics 145.1-146.25

وجود تمايز بين العلة والمعلول. وقد توقف راوي الشذرة، سمبليقيوس، عند السياق ذاته؛ فحدّد ما هذا الذي «من أجله يوجد الفكر» تحديدًا وصله بصفة المعقولية؛ فقال: «إذا كان ما من أجله (hoû héneka) يوجد الفكر، فمن البدهي أنَّ الأمر يتعلق بشيءٍ معقول؛ لأنَّه بسبب المعقول (noetoû héneka) يوجد الفكر والعقل»(١).

إذا اقتصرنا عند هذا الشاهد من مقول برمنيد وفق شرح سمبليقيوس؛ فإنَّ الإشكال يرتفع، حيث عيَّن هذا الدوكسوغرافي الشارح «ما من أجله يكون الفكر» في المعقولية، ومن ثمَّ؛ فهو غير متنافٍ مع الفكر ذاته. لكننا لا نجد تصريحًا بماهية هذا الذي «من أجله يوجد الفكر»، بل مجرد وصف له بنعت المعقولية. حيث إنَّ الشرح السمبليقيوسي نسب صفة المعلول للعلة، فانتهىٰ إلىٰ أنَّ هذا الذي سَبَّبَ وجود الفكر لا بدَّ أن تكون لديه هو ذاته صفة المعقولية. بمعنىٰ أنَّ هذا الإيضاح الوارد أعلاه يقتصر علىٰ تقديم الصفة(٢) لا تقديم الموصوف.

وعليه؛ يمكن للقارئ بسهولة أن يؤول بالشرح السمبليقيوسي إلىٰ مبتدأ المطلب فلا يحصل منه أي بيان.

لكن هذا ليس نقصًا في القراءة السمبليقيوسية، بل مقصودنا أنها في هذا الموضع كان لحاظها موجهًا إلىٰ تعيين الصفة لا بيان كينونة الموصوف وتسميته، أي إنَّ بحثنا الآن ينبغي أن ينصرف إلىٰ تعيين ما يسميه سمبليقيوس «الشيء المعقول» المسبب لوجود الفكر.

فما الموصوف في ذاك النصّ الذي قدَّمه برمنيد علة غائية(٣) لوجود الفكر؟

ذاك الموصوف هو الوجود. وهو ما يتبيَّن من تتمة المقول:

«الفكر، وما من أجله يوجد (يكون) الفكر؛ شيء واحد؛ لأنَّ **من دون الكائن،**

---

(1) Simplicius. Phys 144.22-4

(٢) أما عن الصفة؛ فنراها صحيحة التوقيع هنا، وسنعتمدها في بلورة مدلول الوجود البرمنيدي الذي سنبيِّن أنه يرتفع ببعض المواصفات التي خلعها عليه فيلسوف إيليا إلىٰ مستوىٰ شبه ثيولوجي.

(٣) نستعمل هذه العبارة كتوصيف للدلالة اللغوية للفظ «هونيكين»، ولا نعني بها أنَّ ثمة في البرمنيدية حضورًا للاصطلاح الأرسطي بمركبه النظري المعلوم في نظرية العلة.

الذي بفضله تم التعبير، لن تجد الفكر».

وعليه؛ يكون منطوق الشذرة المؤكد علىٰ وجود علاقة غائية بين الموصوف والفكر يؤول إلىٰ أنَّ ما من أجله يكون الفكر هو الوجود. وهذا كما أسلفنا التلميح ليس نفيًا للقراءة السمبليقيوسية بل ترتيبٌ لها؛ حيث **نطلب التعيين الأنطولوجي، ثم ندفع بدلالة المعقولية كصفةٍ للوجود لكي نرد لاحقًا لهذا التعيين.**

وعليه؛ تكون صفة المعقولية «نويطو هينيكا» توصيفًا لكينونة ينبغي تعيينها ابتداء. ومن ثمَّ؛ فإنَّ مقول برمنيد:

«الفكر، **وما من أجله يكون الفكر**؛ شيء واحد».

يصير لدينا قابلًا للترجمة بـ:

«الفكر، **والوجود**؛ شيء واحد»، أي إنَّنا نستبدل دال الوجود بـ«ما من أجله يكون الفكر».

فما مصداقية هذا الاستبدال؟

إنَّ له في الفكر البرمنيدي أكثر من إسناد؛ فبالإضافة إلىٰ **تتمة المقول في الشذرة الثامنة، حيث ورد تصريحه «من دون الكائن، الذي بفضله تم التعبير، لن تجد الفكر» نجد في منطوق الشذرة الثالثة المروية عند كليمون الإسكندري، ما يسند الاستبدال، وهو قول برمنيد: «شيء واحد هو الفكر والوجود»**[١].

كما نلحظ -وفق الترتيب الدوكسوغرافي للنصّ البرمنيدي- أنَّ هذا التوحيد جاء لاحقًا لنفيه للاوجود، وهو النفي الذي يبدو موصولًا بنفي إمكان التعبير عنه.

لننصت إلىٰ **قوله في الشذرة الثانية: «أمام الفكر طريقان لا غير للمعرفة؛ الأول أنَّ الوجود موجود** To éon ولا يمكن أن يكون غير موجود، وهذا هو طريق اليقين (لأنَّه يتبع الحق). والآخر أنَّ الوجود غير موجود، ويجب ألا يكون موجودًا، وهذا الطريق غير قابل للبحث؛ لأنك لا تستطيع معرفة اللاوجود، ولا أن تنطق به»[٢].

---

(١) Clément, Stromaque, VI, 23.

(٢) قابلنا ترجمة الأهواني للشذرة علىٰ نصّ الترجمة الإنجليزية لباطريسيا كورد، وبدلنا في الترجمة العربية بما رأيناه أوفق وأقرب للنص. كما فصلنا الشذرة الثالثة عن الثانية بينما دمجهما الأهواني.

Proclus, Commentary on Plato's Timaeus 1.345.18; 3-8.

Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics 116.28.

وفي **الشذرة السادسة** (ب٦)، نلحظ معاودة للتفكير في تقابل الوجود واللاوجود من حيثية العلاقة باللغة والفكر، عندما أكَّد برمنيد: «**ما هو قابل لأن يقال ويفكر فيه يجب أن يكون موجودًا. واللاوجود غير موجود**»(١).

ونفي إمكان التفكير والتعبير عن اللاوجود، يثبت لنقيضه في الشذرة الثالثة التي وحدت بين الفكر والوجود.

وإذا كان برمنيد **لم يكتفِ بالنفي الأنطولوجي للاوجود، بل أضاف إليه نفيًا علىٰ المستوين الفكري واللغوي**؛ فذاك نراه موصولًا بفكرة أنَّ اللاوجود عدم مطلق؛ فكيف يتأتىٰ التوصيف اللغوي لـ«شيء» غير موجود؟! إنَّه لا يمكن أن تحتويه اللغة، ومن ثمَّ؛ لا يمكن التعبير عنه. وإذا أردنا توصيفه بالاصطلاح المنطقي لن نبعد عن المعنىٰ البرمنيدي إنْ قلنا إنَّه ليس موضوعًا، ولا محمولًا، إنَّه بعبارة السلب مجرد «لا شيء». ومن ثمَّ؛ فهو «مفهوم فارغ تمامًا»(٢)، غير قابل للملء بأي توصيف بلغة الإيجاب؛ بل كل ما في إمكاننا هو استعمال لغة السلب. أي إنَّ اللاوجود ليس فقط غير قابل للتصور، بل أيضًا غير قابل لأن يعبَّر عنه؛ أي غير قابل للاستيعاب في أوعية اللغة؛ لذا يقال بالسلب فقط، أي «لا-وجود».

وهنا ينبغي أن نتأمل قليلًا في آلية التعبير بالسلب؛ حيث إنَّ عدم إمكان التعبير إيجابًا عن اللاوجود، دلالة علىٰ عدم إمكان «قوله»، حسب تعبير برمنيد في الشذرة (ب٦) «ما هو قابل لأن يقال ويفكر فيه يجب أن يكون موجودًا». وبهذا ينفي فيلسوف إيليا عن اللاوجود إمكان انطباق فعل المعرفة عليه، وكذا إمكانية احتوائه في الوعاء اللغوي. لينتهي إلىٰ **استحالة أن يكون اللاوجود موضوعًا للتصور والتلفظ**.

وهذا التوكيد المتكرر يدل علىٰ أنَّ الفكرة لم تكن عفويةً؛ بل لها حضور قصدي، يروم في البداية استبعاد اللاوجود من مشمولات الفكر واللغة، لينتهي إلىٰ **التوحيد بين ثلاثية الوجود والفكر واللغة**. وهذا يؤكد لنا أنَّ الفيلسوف الإيلي عمَّق البحث في الأنطولوجيا إلىٰ درجة أَشْكلة مقولات الخطاب في جذورها التأسيسية.

---

(١) Simplicius, *Commentary on Aristotle's Physics* 86.27-28; 117.4-13.

(٢) Francis Riaux, Essai sur Parménide d'Elée, Librairie de Joubert, Paris, p46.

لكن إذا استحضرنا تلك الصيغة التعبيرية «ما من أجله» (هونيكين)، ألا يكون توحيد الفكر بالوجود توحيدًا ماهويًا بالاشتراك في صفة المعقولية مناقضًا لتلك الصيغة التي تستلزم تمايز طرفيها، وقيامهما علىٰ الأولية والبعدية؟

ركزت عديد من القراءات في سعيها إلىٰ تفهيم علاقة الـ«إيون» بـ«الفكر» في فلسفة برمنيد علىٰ ترتيب الأولوية. وفي هذا السياق، يمكن أن نستحضر **فون فريتز** الذي يشير إلىٰ هذا المعنىٰ بقوله: «إيون هو شرط النوين»[١]. كما وجدنا هذه الأولوية صريحة في **قراءة منسفيلد**، الذي قدَّمها، هو أيضًا، بمدلول أولوية الأنطولوجيا؛ فقال: «إنَّ الفكر يفترض وجود ما من أجله وجد الفكر»[٢] أي يفترض الوجود.

بمعنىٰ أنَّه يمكن تأويل الموقف البرمنيدي من منظورٍ أنطولوجي، كتوكيدٍ علىٰ أولوية الوجود علىٰ الفكر؛ حيث يصير الفكر مجرد تعبيرٍ عن الوجود.

لكن أليس هذا متعارضًا مع منطوق الشذرة الثالثة القائلة بالوحدة؟

أليست الوحدة بين ذينك الدالين (فكر، وجود) تنفي الترتيب بتعيين الأولية لأحدهما والثانوية للآخر؟

أليس القول بذاك الترتيب خدشًا للوحدة التي هي أقنوم الفكر البرمنيدي؟

فما المخرج من هذا الإشكال؟

من بين القراءات التأويلية التي تأولت الشذرة الثالثة بلحاظ التوحيد؛ قراءة مارسيل كونش[٣] الذي انتهىٰ إلىٰ أن معناها أن كلًا من الفكر والوجود تعبير عن الآخر، أي إنَّ **الوجود فكر، والفكر وجود.**

---

(١) Cf. K. von Fritz, K. von Fritz, "Nous, noein and its derivatives in Pre-Socratic Philosophy (excluding Anaxagoras)", I: From the beginnings to Parmenides, Classical Philology, 40, 1945, p. 238. cité par Nestor-Luis Cordero, op cite, p8

(٢) J. Mansfeld: que "la pensée suppose ce pour quoi (weshalb) il y a pensée" (Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt, Assen, 1964, p. 85. cité par Nestor-Luis Cordero, op cite, p8.

(٣) Parménide, Le poème: Fragment, Traduit, présenté et commenté par Marcel Conche, PUF, 1996, p. 161

ولنا أن نعزز الفرض بأنَّ تلك الشذرة دليل علىٰ أنَّ برمنيد عمَّق النظر في وحدة الوجود، إلىٰ درجة حدس وجوب نفي حتىٰ الثنائية المؤسسة للعملية المعرفية؛ لأنَّه أحسَّ بأنَّه إن لم ينفِ تلك الثنائية فإنَّ الوحدة تبدو معاقةً بإشكال واقعة التفكير في الوجود، حيث يستلزم فعل الفكر وجود مدرِك -بكسر الدال- ومدرَك -بالفتح-؛ أي إنَّ العلاقة الإدراكية تستلزم فاعلًا ومفعولًا.

وهذه المشكلة -التي نزعم أنَّ برمنيد استشعرها، فعالجها في الشذرة (ب٣) بالتوكيد علىٰ أنَّ الفكر (نوين noeîn) والوجود (طو إيون tò eòn) شيء واحد- هي ما تنبَّه إليها قديمًا الفيلسوف أفلوطين في تفسيره للوحدة البرمنيدية[١].

غير أنَّه يصح أن نعترض علىٰ ما سبق، بالقول إنَّ الخلوص إلىٰ التماهي الدلالي بين الفكر والوجود لا يمكن أن يستقصىٰ بدلالة الوجود وحدها، **بل لا بدَّ من تطوير دلالة دال الوجود إلىٰ معنىٰ المعقولية**؛ ليتم توحيده بالفكر. وهذا بالضبط هو ما لاحظناه في أطروحة سمبليقيوس التي أوردناها سابقًا.

وعليه؛ تصير العلاقة بين الوجود والفكر مترجمةً علىٰ نحوٍ يحفظ العلاقة الشرطية بينهما دون خدش الوحدة، فنحصل منطوقها هكذا:

«بلا إيون (الوجود الآن) (áneu toû eóntos)، لن تجد الفكر، الذي فيه يتم التعبير عن الـ«إيون» »[٢].

ونرىٰ لهذه الترجمة **مصداقية جمهورية** في الدراسات البرمنيدية المعاصرة؛ حيث نلقاها معبرًا عنها بألفاظٍ متقاربة الدلالة عند فيردينيوس Verdenius[٣]، وطاران Tarán[٤]،

---

(١) Parménide B3, Plotin, Ennéade, V, I,8.

(٢) Nestor-Luis Cordero, La pensée s'exprime "GRÀCE " á l'étre (Paeménide, FR. 8.35),Revue philosophique, no 1/2004, p.8

(٣) منطوق ترجمة فيردينيوس:

"you will not find knowing apart from that which is, in which is utterly"

W. J. Verdenius, Parmenides, Amsterdam, 1942, p. 40.

(٤) "without Being, in what has been expressed, you will not find thought"

L. Tarán, op. cit., p. 86.

وكونش Conche[1]، وكولوبيرت Collobert[2]، وبورمان Bormann[3]، ومايير P. A. Meijer[4].

غير أنَّ ثمة أمرًا آخر لم نتناوله بعد؛ وهو الدال الأخير من تلك الثلاثية، الذي يشير إلىٰ التعبير (اللغة). ومن ثمَّ؛ فالمعالجة الإيلية لتلك الثنائية السابقة (أي فكر/ وجود) علىٰ نحو يحفظ الوحدة، تصير مهددة عندما تنتقل من العلاقة المعرفية إلىٰ العلاقة التواصلية.

لكن فائدة الترجمة، التي أوردناها سابقًا، تكشف ليس فقط عن وحدة الفكر والوجود؛ بل فيها حرص علىٰ الوصل التوحيدي بينهما وبين الخطاب/اللغة، حيث إنَّ التعبير يصير، وفق الشذرة البرمنيدية، تعبيرًا عن الوجود في الفكر.

---

(١) "Car sans l'être dans lequel il est devenu parole, tu ne trouveras pas le penser"

M. Conche, M. Conche, cf. mon compte rendu de son Parménide. Le Poème: Fragments (Paris, PUF, 1996) p. 128.

(٢) "Car sans l'étant, dans lequel il est exprimé, tu ne trouveras pas le penser"

C. Collobert, L'Être de Parménide ou le refus du temps, Paris, 1993, p. 19.

(٣) "la connaissance de l'‹tre se trouve communiquje ou exprimje dans l'‹tre"

K. Bormann, Parmenides. Untersuchungen zu den Fragmenten, Hamburg, 1971, p. 84.

(٤) "thinking is in being"

P. A. Meijer, Parmenides beyond the Gates. The divine revelation on being, thinking and the doxa, Amsterdam, 1997, p. 83.

أخذنا تلك النصوص المتقاربة في فهم وترجمة النص البرمنيدي من نسطور لويس كورديرو Nestor-Luis Cordero (مرجع سابق ص ٩) لكننا لم نأخذ بموقفه منها؛ حيث لا نتفق معه إطلاقًا في فهمه لتلك الترجمات، بوصفها قراءة مقاربة للمعنىٰ الهيدغري للوجود البرمنيدي، بل نرىٰ أنَّ النظر إلىٰ برمنيد بوصفه نسب الفكر إلىٰ الوجود لا يوقعنا بالضرورة في انتهاج القراءة الهيدغرية، علىٰ نحو ما يزعم كورديرو؛ حيث تفيد هذه الترجمات بأنَّ الوجود يفكر. وهذه الأطروحة يرفضها كورديرو، بينما نقبلها. ومستند رفضه هو أنَّ النص يفيد علاقة علّية بين الوجود والفكر أي إنَّ الفكر لا يكون إلا بما هو كائن، أي موضوعه، أي الوجود. ومن ثمَّ؛ فالقول بأنَّ الوجود يفكر نفي لهذه العلاقة العلية حسب كورديرو. بينما نراها هي عين الوحدة التي بحسب أنَّ إيراد نسبة الفكر إلىٰ الوجود نفي لها.

ونسب الفكر إلىٰ الوجود هو ما يتقارب ليس فقط مع نظرية الوحدة البرمنيدية، ولازم من لوازمها؛ بل هي الطريقة التي فكر بها مختلف الفلاسفة ما قبل السقراطيين عند مقاربتهم للمبدأ/الأصل، حيث ينتهون إلىٰ أن ينسبوا إليه مواصفات ترفعه إلىٰ المستوىٰ الثيولوجي.

وباستجماع المعطيات السابق إيرادها؛ نسجل ابتداء أنَّ النصَّ البرمنيدي يكشف بمنطوقاته عن حرصٍ **شديد علىٰ حفظ وحدة الوجود**، بنفي كل ما يمكن أن يخدشها، ولو كان معطىٰ لغويًا واردًا في سياق التعبير عن الوجود؛ لأنَّه يفيد ولو ظاهريًّا معطىٰ متمايزًا عن الوجود.

هذا هو ما نزعم أنَّه مسار التفكير البرمنيدي، أي إنَّه تفكير يقصد إلىٰ حفظ الوحدة، ونفي التثنية والتكثير. لكن يبقىٰ سؤال من مرتبة نقدية:

هل بالفعل ثمة حفظ لهذه الوحدة إلىٰ درجة ترقيتها إلىٰ الواحدية؟

إنَّ طرحنا لهذا الاستفهام نريد به أن ننوِّه إلىٰ وجوب **إعمال اللحاظ النقدي في** المعطىٰ النظري الذي حاولنا استمداده من الشذرات البرمنيدية؛ حيث إن كنَّا قد قلنا بأنَّ برمنيد قدَّم الكينونات الثلاث موحدًا إياها تحت إهابٍ واحد، **فذلك تعبير عن قصديته** ولا يعني بالضرورة أنَّه نجح في توكيد التوحيد. إذ يظل الالتباس كامنًا في ماهية علاقة تلك الدوال الثلاثة. وفي ذلك تكمن محدودية الحل البرمنيدي لمفارقة حفظ الوحدة إزاء ثلاثية الوجود (طو إيون) و«الفكر» (نوين noeîn) والكلام (ليغين légein).

لكن ذاك الحرص علىٰ التوحيد بين الفكر والوجود مستند مهم في تفهيم دلالة الوجود، وهي الدلالة التي نرىٰ كثيرًا من القراءات تسعىٰ إلىٰ اختزالها في المعنىٰ الأنطولوجي، بينما نراها أنطولوجية ثيولوجية.

لكن هذا الوسم الثيولوجي الذي نريد إضافته، معترض عليه من قبل كثير من التأويلات، التي رغم اختلافنا معها نرىٰ لها أكثر من مسوغ. وأولها أنَّ دال الوجود البرمنيدي كان محلَّ خلاف منذ أقدم الشروح التي تناولته بقصدية الإيضاح. وقد أشرنا من قبل إلىٰ أنَّ ثمة خلافًا قديمًا في فهم وجود برمنيد: هل هو مجرد أم مادي؟ وقلنا بأنَّه راجع إلىٰ أولىٰ القراءات التأويلية التي قاربت المتن البرمنيدي، وأعني **بها قراءة أرسطو الذي قارن وجود برمنيد بوجود ميليسوس؛ فميَّز الأول بوصفه وحدةً عقلية.** وقد استقدم هذا الموقف الأرسطي في التأويل الفلسفي المعاصر، فقوبل بالموافقة والمخالفة أيضًا. ومن أمثلة ذلك ما انتهىٰ إليه كورنفورد عندما أشار إلىٰ أنَّ الوجود

في الفلسفة البرمنيدية تم تقديمه في صيغة رياضية[1]، مؤكدًا علىٰ أنَّه بوصفه كينونة مجردة فهو «موضوع فكر لا موضوع حواس»[2]. بينما ذهب جون برنت[3] وكوبليستون[4] إلىٰ نقيض هذا التأويل، أي إنَّ الوجود البرمنيدي كينونة مادية.

أما موقفنا؛ فممايز لهذين التأويلين معًا، حيث نميل إلىٰ ترجيح القول بأنَّ التأويل الأصوب، هو اعتبار المعنىٰ البرمنيدي **للوجود أقرب إلىٰ الدلالة الدينية لنظرية وحدة الوجود كما ستتمظهر في بعض الفلسفات الصوفية.**

وقد وجدنا عند **جومبرز** تأويلًا مقاربًا لهذا الذي نذهب مذهبه. حيث قدَّم نصور برمنيد للوجود بدوال لفظية إسبينوزية؛ عندما قال: «كل شيء يدفعنا إلىٰ قبول فكرة أنَّ الواقع هو في آنٍ واحد **امتداد وفكر**، تمامًا كما تصوره لاحقًا اسبينوزا»[5].

إنَّ فلسفة برمنيد تكشف عن فكرة وحدة الوجود، بطريقة ترتكز علىٰ الدلالة الإطلاقية الخالصة، القائلة بأنَّ الوجود وحدة مطلقة؛ حيث نرىٰ أنَّ الخصائص والمواصفات التي خلعها فيلسوف إيليا علىٰ «الوجود» تقارب الخصائص التي تخلعها الأديان علىٰ «الإله»:

- فهو أزلي لم يولد.
- واحد لا ثاني له.
- خالد يستحيل أن يؤول إلىٰ العدم.
- متصل لا تجزيء في كيانه.
- كامل لا ينقصه شيء؛ ومن ثمَّ ثابت لا يطرأ عليه تغير.
- ثم والأهم من هذا كله إنه: كينونة مفكرة.

لكن رغم هذا السمت الثيولوجي، ورغم هذا النفي للتعدد والكثرة والصيرورة في

---

(١) Francis M. Cormford, Plato and Parmenide8) New York: Humanities Press, 1951), pp.44, 45.

(٢) Ibid., p. 45

(٣) Burnet ،Early Greek Philosophy, ibid, p. 108

(٤) F. Copleston, A History of Philosophy, Vol. I (Newman Bookshop, 1946), p. 50.

(٥) Gomperz, Theodor. Les penseurs de la Grèce, tl, ibid, p192.

الوجود، فالمتن البرمنيدي لا يوحي لنا بأنَّ صاحبه يتمثل الوجود كمقولةٍ ذهنية، بل هو كينونة واقعية وحقيقية. لكن في الوقت ذاته لا يقدمها بمدلولٍ مادي بل بمدلول أنطولوجي، كوجودٍ ضروري.

٢- كوسمولوجيا برمنيد

لا شك أنَّ قارئ ما تبقىٰ من المتن البرمنيدي، سيندهش عندما ينصت إلىٰ قول **بلوتارك**: «لقد وصف برمنيد بأبيات شعرية نظام الأشياء، وبمزج العناصر، ما هو مضيء بما هو مظلم، قدم بواسطة هذه وتلك كل الظواهر. **لقد تكلم كثيرًا عن** الأرض، والسماء، والشمس، والقمر، والنجوم، وحكىٰ نشأة البشر. وأكثر من ذلك لم يصمت عن القول في أي مشكل من المشكلات الكبرىٰ، بالقدر الذي كان متاحًا لرجل من القدماء، اهتم بالفيزياء، وكتب كتابه دون نقل فكر غيره»[١]؛ ومحل الاندهاش هو في قوله بأنَّ برمنيد «تكلَّم كثيرًا عن» الموضوعات الكوسمولوجية؛ حيث لن يجد لهذا المقول أي مصداق في ما تبقىٰ من القصيدة.

لكن تفسير ذلك ممكن بما أشرنا إليه في مبحث الشذرات؛ حيث قلنا بأنَّ الضياع طال القسم الثاني أكثر من الأول؛ فكان الحاصل هو أنَّ ما تبقىٰ لنا عن رؤية برمنيد إلىٰ الكوسموس أقاويل قليلة.

غير أنَّ المشكلة غير منحصرة في ندرة ما تبقىٰ من أقاويله الكوسمولوجية، بل الإشكال الأكبر هو أنَّ ذلك المتبقىٰ قاصر عن إثمار صورة متجانسة؛ إذ يتوزع المتن الدوكسوغرافي علىٰ ثلاث صور مختلفة:

- صورة الكوسموس البرمنيدي المحصلة من دوكسوغرافيا أيتيوس.
- المخالفة للصورة المحصلة من دوكسوغرافيا سمبليقيوس.
- وهما معا مباينان للصورة التي رسمتها دوكسوغرافيا جيغون Gigon.

وعليه؛ لا بدَّ لنا من إعمال لحاظ المقارنة والموازنة.

كما إنَّ ثمة غموضًا في حيثيات أخرىٰ، تخص مسألة المبدأ والعلة الفاعلة، تستلزم بحثًا استقصائيًا دقيقًا.

---

(١) Plutarque, Adv.Col.1114B (DK 28 B 10)

وفي سبيل تحقيق هذين المطلبين؛ سنرتب القول في المسألة الكوسمولوجية البرمنيدية وفق أربعة مستويات:

في **المستوىٰ الأول**؛ سنبحث إشكالية المبدأ في كوسمولوجيا برمنيد، ودلالة اعتماده الثنائية بينما هو الناطق الإغريقي الأكبر بفكرة الوحدة المطلقة.

وفي **الثاني**؛ سنتناول إشكالية العلة الفاعلة.

أما في **المستوىٰ الثالث**؛ فسنقف عند الحاصل من اشتغال تلك العلة الفاعلة، أي صورة الكوسموس، لنرىٰ هل ثمة إمكانية تأويلية لحلِّ إشكالية تباين ملامح تلك الصورة في المرويات الدوكسوغرافية؟

ثم نختم في **المستوىٰ الرابع** ببحث القيمة الصدقية لتلك الكوسمولوجيا.

٢-١ في إشكالية تسويغ مبدأ الوجود بوصفه «ثنائية»[١]، في الفلسفة البرمنيدية القائمة على نظرية الوحدة المطلقة

«هذا نسق العالم، ونظامه الذي سأصفه لك؛ حتىٰ لا يعلم أحد من الفانين أكثر منك»[٢].

هكذا يستهل برمنيد القسم الثاني من متنه، منبهًا إلىٰ أنَّه بصدد الانغماس في مسار الدوكسا «آراء الفانين». وفي هذا السياق نجد له أول إشارة كوسمولوجية في شأن مبدأ الوجود. لكن اللافت للانتباه أنَّ ذاك **المبدأ ليس واحدًا بل ثنائي**؛ حيث يتحدَّث فيلسوف إيليا عن النار والليل[٣]؛ أي تلك الثنائية ذاتها التي نلقاها حاضرة في التصورات الثيوغونية والفلسفية التي سبقته.

فكيف لفيلسوف الوحدة أن يبدأ كوسمولوجيته بالثنائية؟

صحيح أنَّنا قلنا إنَّ أطروحته الكوسمولوجية منفصلة عن نسقه الأنطولوجي، وينبغي

---

(١) بل نرىٰ أنَّ ثمة إمكانية للوصول بالتعداد إلىٰ الثلاثية وذلك باحتساب «الضرورة» كفاعل عِلّي، يضاف إلىٰ الظلمة والنور.

(٢) Parménide B8, Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics 145.1-146.25.

(٣) Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics 145.-1 146.25.

أن تقرأ في استقلالية عن مقتضيات التأسيس النظري للوجود الضروري؛ لكن مع ذلك فإنَّ هذا ليس ملزمًا لأن يكون مبتدأ الكوسمولوجيا ثنائيًا؛ إذ حتىٰ الأطاريح الأيونية القائلة بالكثرة والتغير، قدمت المبتدأ الكوسمولوجي في صيغة المفرد الواحد.

فلماذا امتنع الأمر عن برمنيد؟!

لكن مهلًا، إنَّ في الشذرة (ب٨) التي نقلها لنا سمبليقيوس إشارة نقدية إلىٰ الثنائية؛ حيث يقول برمنيد بأنَّ الناس زعموا أنَّ ثمة نوعين من الموضوعات؛ «فوقعوا في الخطأ»، «لقد ميزوا من جهة بين النار الخفيفة المتماثلة مع ذاتها في كل جهاتها، والنوع الثاني الذي هو المقابل المضاد لها»، الذي هو أيضًا له طبيعته الخاصة، أي «الليل المظلم» الذي هو مادة مكثفة و«ثقيلة».

ألا يُلحظ هنا أنَّ برمنيد ينعت القائل بالثنائية المنفصلة، بأنَّه خاطئ؟

رغم ذلك النقد المنطوق في تلك الشذرة؛ فإنَّ حضور الظلمة أو الليل ظاهر في التكوين الكوسمولوجي. بل **إذا أردنا أن نوسع في التعداد، يمكن أن نعد عناصر الكوسمولوجيا البرمنيدية ثلاثة لا اثنين**. ونعني بتلك العناصر الثلاثة: النور، والظلمة، والضرورة. حيث يقدم برمنيد تصورًا للكوسموس يقوم علىٰ ثنائية النور والظلمة مع حضور الضرورة الناظمة والحاكمة. لكننا إذا استبعدنا مؤقتًا بحث هذا المبدأ الثالث ووقفنا عند منطوق لحظة البدء؛ فإنَّنا أمام ثنائية صريحة تستوجب التفكير لفهم سر ورودها.

إنَّ نسبة ثنائية النور والظلمة إلىٰ برمنيد لها سند؛ حيث نجدها عند أرسطو في متن «**السماع الطبيعي**»، كما ترد في متنه «**الميتافيزيقا**». كما نلقىٰ في متن «**الكون والفساد**» تصنيفًا لبرمنيد ضمن القائلين بثنائية الأصل؛ حيث يقول أرسطو إنَّ الفلاسفة الذين هم: «مثل برمنيد يلجؤون منذ البدء إلىٰ **مبدأين اثنين**، النار والتراب، يقدمون وسائط كخليطٍ من هذين العنصرين: كما هو حال الهواء والماء»[1].

وفي شرح متن «**السماع الطبيعي**» لأرسطو، يقول سمبليقيوس بأنَّ برمنيد جعل، في

---

(١) Aristote, De la génération et de la corruption, II, III, 330 b 13.

أبياته الخاصة بالرأي، من الحار والبارد مبادئ، وأنَّه سماهما: النار والتراب، والنور والليل أو الظلمة[١].

ونلحظ المؤرخ ريتر يصف ذاك المقطع من كتاب «**السماع**» قائلًا بأنَّ أرسطو يبيِّن فيه «بطريقة بالغة الدقة أنَّ برمنيد قال بوجود مبدأين أولين هما الحار والبارد، سماهما: النار والتراب، مرجعًا الأول إلىٰ الوجود والثاني إلىٰ اللاوجود»[٢] ومما يمكن أن تعزز به هذه القراءة أنَّ برمنيد تحدَّث عن الليل بوصفه غير «قابل للمعرفة، علىٰ النحو ذاته الذي وصف به اللاوجود بأنه غير قابل للمعرفة»[٣].

لكن إذا كان حضور الثنائية له مستند في أكثر من مرجع أرسطي؛ فإنَّ الزعم بأنَّ الليل يرادف اللاوجود عند برمنيد يطرح إشكالًا حقيقيًا، حيث إنَّ تعيينه في الليل والظلمة، مع جعله جزءًا من تكوين الكوسموس، يثير استفهامات عديدة يصعب تحصيل جوابها إذا ما أضفنا ذلك إلىٰ النفي الجذري لموجودية اللاوجود، والقول باستحالة إمكان التفكير والتعبير عنه ورسمه.

نقول ذلك، لكن في الوقت ذاته نعترف بصعوبة الجزم من داخل النصِّ الشذري البرمنيدي؛ لأنَّ المقطع الشعري الذي تحدَّث فيه الفيلسوف الإيلي عن ثنائية النور والظلمة عليه مسحة شعرية يمكن أن تورد القراءة نحو أنحاء مختلفة في التأويل.

وباستعادة ثنائية برمنيد في السياق الفلسفي ما قبل السقراطي، يمكن أن نلحظ فيها تأثيرًا واضحًا لكوسمولوجيا أنكسيمندر؛ إذ تحدَّث هو كذلك في تحليله لبدء تكوين العالم عن أنَّ أول ما صدر عن الـ«أبيرون» عنصران اثنان هما الحار والبارد[٤]. ولعل هذا التشابه بين النسقين هو ما جعل بعض الدوكسوغرافيين يذهب إلىٰ الظنِّ بأنَّ برمنيد تتلمذ علىٰ أنكسيمندر[٥].

---

(١) Simplicius, Commentaire sur la Physique d'Aristote, 179,31.

(٢) Henri Ritter, Histoire de la philosophie, ibid, p404.

(٣) Henri Ritter, Histoire de la philosophie, ibid, p406.

(٤) ثمة فارق تصوري أريد التوكيد عليه، وهو أنَّ ثنائية أنكسيمندر لا تلغي الوحدة؛ حيث احتفظ بالأصل، أي الـ«أبيرون»، كمبدأ واحد تصدر عنه تلك الثنائية التي بدأ تشكل الكوسموس بها، فكان في هذه الحيثية أكثر برمنيدية من برمنيد!

(٥) من القائلين بالتلمذ ديوجين اللايرسي. وهو قول غير صحيح. رغم أنَّ اللايرسي يزعم لنفسه مستندًا =

وبعد توكيد ما سبق، يمكن أن نتقدَّم إلىٰ بحث مكانة ذينك العنصرين أي النار والظلمة من حيثية الفاعلية.

٢-٢ دلالة غياب كيفية اشتغال العلة الفاعلة في الكوسمولوجيا البرمنيدية

ما المبدأ الفاعل في كوسمولوجيا برمنيد؟

ثمة إشارة إلىٰ الفاعلية في قول برمنيد، الذي رواه أفلاطون في «المأدبة»: «**إنَّ الحب هو أول الآلهة**»[١]. ولكن هذه العبارة نراها مثقلة بمسحة شعرية لا تسمح باتخاذها دلالة علىٰ علة التجاذب لبيان التفاعل والتكوين بين الثنائية البدئية (النار/الظلمة). وفي هذا السياق نوافق المؤرخ الفرنسي ريو علىٰ قوله: «عندما نجد برمنيد يتكلم عن المبدأ الذي يوحد الكائنات الحية لكي تتناسل، وعندما يقول في مقطعٍ آخر إنَّ الحب هو أول الآلهة، فلا يمكننا أن نرىٰ في هذا سوىٰ تذكار للتقاليد القديمة التي أنشدها هيزيود، وليس تفسيرًا علميا»[٢].

لكنَّنا إذنستبعد هذه الإشارة الشاعرية، فليس فقط لأنها «تذكار للتقاليد القديمة التي أنشدها هيزيود»[٣] كما يقول ريو؛ بل ثمة سبب آخر أهم وأولىٰ بالاعتبار، وهو أنَّ مختلف مقاطع المتن البرمنيدي لا نلحظ فيها حضورًا لمبدأ الحب كفاعل. لذا؛ سنستبعده من المبحث الكوسمولوجي، وسنستحضره لاحقًا في مبحث الحياة؛ حيث نلقىٰ إمكانية لإيراده.

لكن هل يعني هذا الاستبعاد أنَّنا ننفي وجود مبدأ العلة الفاعلة من الفلسفة

= متينًا؛ إذ يصرح بأنَّ مرجعه في توكيد التتلمذ هو ثيوفراسطوس. ومفتاح تجاوز هذا الزعم هو أنَّ ثيوفراسطوس، إن كان قد قال شيئًا ما في شأن هذه العلاقة، فربما قال بأنَّ برمنيد تبع مذهب أنكسيمندر. ومبرر القول بالاتباع واضح؛ إذ سياقه هو التصور الكوسمولوجي الذي قلنا إنَّ فيه تشابهًا واضحًا بينهما في تعيين ثنائية المبتدأ.

(١) Platon, Le Banquet, 178b.

(٢) Francis Riaux, Essai sur Parménide d'Elée, Librairie de Joubert, Paris, p89.

(٣) Francis Riaux, ibidem.

البرمنيدية، أم ينبغي أن نعود إلىٰ تلك الثنائية -أي النور والظلمة- ذاتها لنرىٰ أيّ عنصر منها له دور الفاعل؟

إنَّ تحديد العنصر الفاعل في الثنائية البرمنيدية كان موضوع لحاظ منذ القدم؛ فالدوكسوغرافي **ثيوفراسطوس** يشير إلىٰ أنَّ برمنيد قال بأنَّ «**النار** أو النور هي **العلة الفاعلة**»[1]. وهذا الرأي الذي ذهب إليه شيخ الدوكسوغرافيين كرَّره من بعده، عدد كبير من الفلاسفة والمؤرخين القدماء؛ مثل سمبليقيوس، وفيلوبونوس، وبلوتارك، واللايرسي، كما قال به هيبوليت بعدما نسب إلىٰ برمنيد التصور الذي يفيد بأنَّ النار والتراب هما مبدآ العالم، حيث أضاف و«أنَّ النار هي العلة الفاعلة والتراب هو المادة المنفعلة»[2]. ونسبة الفاعلية إلىٰ النار نلقاها أيضًا عند شيشرون حيث يقول: «يعتقد برمنيد أنَّ النار هي التي تحرك»[3].

لكن رغم التأويل الذي قدَّمه ثيوفراسطوس، ورغم عدد الدوكسوغرافيين والفلاسفة القدماء الذين ذهبوا مذهبه، فعينوا النار كعلة فاعلة؛ فإنَّ ذلك ليس حسمًا لإشكالية تعيين هوية المبدأ الفاعل في الفلسفة البرمنيدية، حيث نلحظ أيضًا عند حديثها عن امتزاج النور والظلمة أنَّ ثمة استحضارًا لمقولة الضرورة علىٰ نحوٍ يقترب من معنىٰ العلة الفاعلة، أو لنقل العلة المنظمة. بل أكثر من ذلك ثمة ملامح تفيد أنَّ تلك الضرورة تقدَّم بمسحة دينية ثيولوجية.

ثم إذا كنَّا نرىٰ أنَّ حلَّ مشكلة الفاعلية من حيثية هويتها مرتبك بين النار والضرورة؛ فإنَّ بيان الكوسمولوجيا البرمنيدية لا يتأتىٰ بحسم هوية العلة الفاعلة؛ وذلك لغياب بيان كيفية فعلها. أي ليس ثمة كفاية في حسم مشكلة الفاعلية بإلصاقها كنعتٍ علىٰ مبدأ معيَّن (النار أو الضرورة)، بل تواجهنا مشكلة أخرىٰ في الفلسفة البرمنيدية تخص **بيان كيفية اشتغال المبدأ الفاعل. وهذا الاشتغال هو الغائب من المتن البرمنيدي.**

فلماذا صمت برمنيد عن بيان كيفية فعل النار أو الضرورة، في تكوين العالم؟

نجد عند الفيلسوف الفرنسي ريو تعليلًا ضعيفًا لهذا الصمت حيث يقول: «إذا كانت

---

(1) Francis Riaux, ibidem.

(2) Hippolyte, Réfutation contre toutes les heresies, I, II.

(3) Cicéron, Premiers académique, II, XXXVII, II 8.

ثمة مدرسة ينبغي لها أن تتجاهل هذا السؤال فليست سوىٰ المدرسة الإيلية، التي تقوم ميتافيزيقاها علىٰ إنكار إمكان وواقعية الحركة، رغم أنه ليس ثمة أي علاقة بين تصورها الميتافزيقي والكوسمولوجي»[١].

ونعتنا لهذا التفسير بالضعف راجع إلىٰ أنَّ بيان الفاعلية له مقتضياته في التصور الكوسمولوجي؛ لأنَّ برمنيد تحدَّث عن محصول فعل الفاعل، أي الكوسموس، ومن ثمَّ؛ فإنَّه إن كان يجوز له الصمت فالجائز ليس فقط بيان كيفية فعل العلة، بل تفاصيل فعلها أيضًا.

وعليه؛ إذا كان ثمة غياب لكيفية فعل العلة الفاعلة فيما تبقىٰ لنا من المتن، فلنا محصول اشتغالها، أي صورة العالم التي قلنا في التقديم إنَّ ثمة اختلافًا كبيرًا في ترسيمها.

٣-٢ في اختلاف صور الكوسموس البرمنيدي وفق دوكسوغرافيا أيتيوس وسمبليقيوس وجيغون

ليس في المتن البرمنيدي أي معطىٰ يمكن أن نؤسِّس عليه بجزم ويقين ملامح صورة الكوسموس. وما يورد من ترسيمات لملامح ذلك الكوسموس ليس محلَّ اتفاق بين الباحثين والشراح. واختلافهم جد مبرر؛ إذ إنَّ المصادر الدوكسوغرافية اختلفت في الترسيم اختلافًا بيِّنًا. وفي هذا السياق يسجل أريح فينكلبرج Aryeh Finkelberg وجود اختلاف في المصدر الدوكسوغرافي[٢]، بالإشارة إلىٰ تباين صورة الكوسمولوجيا البرمنيدية في دوكسوغرافيا أيتيوس، عن تلك الصورة التي تثوي في منطوق الشذرة (ب١٢) المروية عند سمبليقيوس.

وإذا كان أريح فينكلبرج Aryeh Finkelberg **أحصىٰ مصدرين اثنين لاختلاف ترسيم الكوسموس البرمنيدي**، فإنَّنا نرىٰ فوجل Vogel **يحصي ثلاث صور** ورادة في الدوكسوغرافيا؛ حيث يقول إنَّ: «الصورة الأولىٰ موافقة لشهادة أيتيوس؛ والثانية

---

(١) Francis Riaux, Essai sur Parménide d'Elée, Librairie de Joubert, Paris, p90.

(٢) Aryeh Finkelberg, The Cosmology of Parmenides, The American Journal of Philology, Vol. 107, No. 3 (Autumn, 1986), p303

تتمثل في أطروحة سمبليقيوس التي تعطي للألوهية موقعًا محوريًّا، وهي الصورة المتعارضة مع شهادة ديوجين اللايرسي؛ والثالثة لجيغون Gigon الذي يقدم الأرض بوصفها مركز العالم، في تعارض مع شهادة أيتيوس»[1].

وهذا الاختلاف في ترسيم صورة الكوسموس البرمنيدي في المستند الدوكسوغرافي القديم، جعل باحثَيْنِ من أشهر المتخصصين في الفكر ما قبل السقراطي، أعني كيرك ورفن[2] ينتهيان إلىٰ التوكيد علىٰ صعوبة التوفيق.

لكن إذا كان كيرك ورفن خلصا إلىٰ استعصاء التوفيق؛ فإنَّ أريح فينكلبرج Aryeh Finkelberg يرىٰ أنَّ ثمة إمكانية لإنجازه. لكنه يضيف شرطًا وهو حذف فكرة الإله الواردة عند أيتيوس؛ لأنَّه يراها فكرة مستدخلة لا أصيلة. هذا مع أنَّ الفكرة التي يدعو إلىٰ حذفها لإجراء التوفيق نراها واردة في المصدرين معًا، أي عند أيتيوس، كما ترد عند سمبليقيوس. وإذ نقول ذلك لا نعني أنَّنا نستمد من ذلك الوارد إمكانية للتوفيق، بل لقد نظرنا في الصور المرسومة في المستند الدوكسوغرافي، وجربنا عديدًا من الفرضيات بقصد إيجاد ناظم للتوفيق بينها؛ فانتهينا إلىٰ صعوبة إنجازه.

وعليه؛ نرىٰ أنَّ أي بحث يروم تقديم صورة الكوسموس البرمنيدي لا بدَّ إن لم يحسم -والحسم متعذر جدًا- هذا الاختلاف في الترسيم؛ ليخلص بالنظر الفاحص إلىٰ ما يظن أنَّه هو التصور المقارب للفكر البرمنيدي، أنْ يحرص علىٰ التصريح بوجود هذا الاختلاف وإشهاره. وهو الموقف الذي انتهجناه في ما يتلو من سطورٍ؛ حيث سنحرص علىٰ تركيب الصورة مع تعيين اختلاف الشواهد الدوكسوغرافية في ترسيم بعض ملامحها، مع التوقف في حسم الاختلاف؛ نظرا لأنَّ المستند الشذري لا يسمح بإنجازه.

فلنبدأ بتعيين ملامح الكوسموس:

فيما يخص شكل العالم الناتج عن جدلية ثنائية النور والظلمة يرسمه برمنيد بدائرة. وهنا نراه متناغمًا مع تصوره الأنطولوجي للوجود؛ حيث أوضحنا أنَّه تصوَّره في شكل

---

(١) Paul Dumont, Les écoles présocratiques, Gallimard, Paris 1991, p866.

(٢) G. S. Kirk, & J. E. Raven, The Presocratic Philosophers (Cambridge 1957) 285, n. 1.

دائري. غير أنَّ ثمة فارقًا، هو أنَّ الوجود دائرة واحدة، بينما في تصويره للكون عدد الدوائر، كما نوعها من حيثية طبيعة تكوينها. فاستوت صورة العالم البرمنيدي المنتظم بالضرورة وامتزاج النور والظلمة في شكل حلقات دائرية تتوسطها آلهة، حسب الشذرة (ب١٢) وكذا حسب الوارد عند أيتيوس[1]. وتموضع الآلهة في الوسط يبدو أنَّ له تعلقًا بفكرة التنظيم والضرورة؛ إذ إنَّ استواء الآلهة في موضعها ذاك، يعني أنَّ نفوذها ينال بالتساوي كل جهات الكوسموس. ومستندنا في دعم هذا التصور، هو الدوكسوغرافي «سطوبي» الذي فسَّر سبب وضع برمنيد للآلهة في الوسط بكونه موقعًا يتساوىٰ في المسافة مع حدود الدائرة الكونية؛ لتتمكن من بسط سيطرتها علىٰ كل الجهات. أي إنها هي الضرورة الناظمة للكون.

لكنَّنا قلنا من قبل إنَّ صورة الكوسموس البرمنيدي مختلف عليها مما يستوجب بيان ملامحها مع الحذر من اعتمادها بكليتها. كما أكدنا أنَّ منهجنا في بيان ملمح ذلك الكوسموس هو توثيق كل رسم بسنده الدوكسوغرافي، حيث تعذر الجمع والتوفيق.

وفي سبيل ذلك نقول:

إذا كان المشترك بين المرويات الدوكسوغرافية أنَّ برمنيد تصوَّر الكوسموس في شكل دوائر؛ فإنَّ **التوصيف الذي قدَّمه أيتيوس للعالم البرمنيدي يفيد بأنَّ ثمة دائرة[2] من تلك الدوائر مكونة من النار (النور)، وأخرىٰ من الظلمة (الليل)، وبينهما دوائر مكونة من مزيج منهما.**

لكنَّنا نجد عند طاران Taran استشكالًا للوصف الذي ينسبه أيتيوس إلىٰ برمنيد؛ حيث إذا قلنا بأنَّ ثمة دائرة واحدة للنار والثانية لليل، وأنَّ بينهما عددًا من الدوائر التي هي مزيج من النار والظلمة؛ فإنَّ هذه الصورة إذا اعتمدت ينتج عنها «مشكلات غير قابلة للحل»[3]. ومكمن الصعوبة في إسناد هذا التصور الذي قدَّمه أيتيوس، هو أنَّ

---

(١) يشكك كثير من الدارسين المعاصرين لفلسفة برمنيد فكرة وضع الآلهة في وسط الكوسموس البرمنيدي؛ إذ يرون ذلك استدخالًا ونحلًا لتصور ديني لم يقل به فيلسوف إيليا.

(٢) هذا الملمح الوارد عند أيتيوس مخالف لمنطوق الشذرة (ب١٢) التي تعدد الدوائر المكونة من النار الخالصة. وسنبيِّن ذلك في ما يتلو.

(٣) L. Taran, Parmenides (Princeton 1965), p٢٣٦. cité par Aryeh Finkelberg, The Cosmology of Parmenides, p305

ثمة ما يخالفه في المتن البرمنيدي ذاته، ويعني به طاران[1] الشذرة (ب١٢)؛ حيث **يستفاد منها أنَّ ثمة أكثر من دائرة واحدة مكونة من النار الخالصة.**

لنتأمل منطوق الشذرة (ب١٢):

«لقد امتلأت الدوائر الأضيق بنار خالصة، والدوائر التي تتلوها امتلأت بالليل، وينتشر في ما بينها جزء من اللهب. وفي الوسط توجد الآلهة التي تدبر جميع الأشياء»[٢].

وعليه؛ فإنَّ قوله «امتلأت **الدوائر** الأضيق بنار خالصة»، يفيد بأنَّ برمنيد يتصور وجود أكثر من دائرة نارية في بنية الكوسموس. وهذا ما لم نجده في الترسيم الأيتيوسي.

ثم إذا كان منطوق الشذرة يكشف أنَّ مركز الكوسموس تتموضع فيه الآلهة، وهو التصور الذي نجده حاضرًا عند أيتيوس وكذا سمبليقيوس؛ **فعند جيغون نلحظ رسمًا مغايرًا للكوسموس البرمنيدي حيث تحتل فيه الأرض محل المركز.** وهي الصورة الواردة عند ديوجين اللايرسي[٣].

لكن بموضعة الأرض في وسط الكوسموس، ينقلب الترسيم إلىٰ صورة مغايرة للملمح الذي استخلصناه سابقًا؛ حيث تؤول إلىٰ أنَّه:

في الوسط تتمركز الأرض، ثم تحيط بها دائرة من النار، ويحيط بهذه الدائرة النارية دائرة الليل، وبعدها توجد عدد من الدوائر التي هي مزيج من النار والليل. ثم تحيط بها جميعها دائرة نارية التكوين.

بيد أنَّنا نلقىٰ في مستندات دوكسوغرافية أخرىٰ إضافة تفيد بأنَّ آخر الدائرة بعد دائرة النار، أي الدائرة التي تحيط بالدوائر جميعها، مكونة من المكثف أي الصلب، كجدارٍ للكوسموس.

وإذا أخذنا بالقول بمركزية الأرض في الكوسموس البرمنيدي، بناء علىٰ المستند

---

(١) Taran, Parmenides, op cité, p236.

(٢) Simplicius, Commentaire sur la Physique d'Aristote, 39,12.

(٣) Diog. VIII 48; IX 21 (DK 28 A 44, A 1).

الدوكسوغرافي (جيغون/اللايرسي)[1]، فإنَّه يتبيَّن أنَّ برمنيد خالف الفلك الفيثاغوري الذي نفىٰ أن تكون الأرض متموضعةً في مركز العالم، وإن كان قد وافق الفيثاغورية في القول بدائرية شكلها.

أما ما فوق الأرض؛ فتفيد الدوكسوغرافيا أنَّ برمنيد رتَّب المستويات الوجودية للسماء علىٰ نحوٍ جعل أعلىٰ النجوم وأكثرها ضياء هو هيسبيروس Hespérus الذي يقع في موضع «أعلىٰ من الشمس، ثم تحت الشمس يأتي القمر، ثم الأرض التي هي الأكثر كثافة وثقلًا»[2]. أما عن تكوين القمر فهو -بحسب رواية أيتيوس- «ناتج عن مزيج من أبخرة الهواء والنار»[3].

ويقول اللايرسي عن برمنيد: «إنَّه كان أول من اكتشف أنَّ فيسبير Vesper ولوسيفير Lucifer نجمة واحدة[4]، حسب فافورينوس»[5].

أما عن توصيفه لمناطق الأرض -حسب رواية بوزيدونيوس-؛ فقد قسَّمها برمنيد «إلىٰ خمس مناطق، ووضع المنطقة الوسطىٰ خارج مناطق الاستواء، التي جعلها كلها مأهولة»[6].

---

(١) فيما يخص شكل الأرض نقرأ عند اللايرسي أنَّ برمنيد «كان أول من قال إنَّ الأرض لها شكل دائري، وأنها في مركز العالم». وهو قول غير صحيح في مسألة الأولوية، حيث إنَّ نسبة الدائرية إلىٰ الأرض وردت عند الفيثاغورية قبل برمنيد.

(٢) Francis Riaux, Essai sur Parménide d'Elée, Librairie de Joubert, Paris, p96.

(٣) Aétius, opinions, II, VII, I.

(٤) كان القدماء يعتقدون أنَّ نجمة الصباح Lucifer ونجمة المساء Vesper نجمتان اثنتان، بينما هما جسم واحد يظهر قبل ظهور النجوم، أي بمجرد غروب الشمس، كما يستمر في الظهور بعد أفول النجوم قبيل شروق الشمس؛ بسبب قوة ضيائه. وهو ما نسميه في الفلك العربي بـ«الزهرة». ومن نافل القول التنبيه هنا إلىٰ أنَّ الفلك القديم كان ينظر إلىٰ الزهرة بوصفها نجمًا؛ بينما الحقيقة أنها كوكب (أي إنها ليست مشعة بذاتها). وللفلكيين القدماء مسوغ مشروع في عدها نجمًا؛ لأنها شديدة الضياء، بل أضوأ من غيرها من النجوم. والسبب في ذلك أنها أقرب الكواكب إلىٰ الشمس؛ مما يفسر شدة لمعانها.

(٥) Diogène, Vies, VIII, 48

(٦) Francis Riaux, Essai sur Parménide d'Elée, Librairie de Joubert, Paris, p96-97.

ثم إنَّ العالم حسب برمنيد غير خالدٍ، بل فانٍ. وهذا القول غير مناغم أبدًا للرؤية الكلية القائلة بأزلية الوجود وخلوده. لكن نُذَكِّرُ من جديد أنَّنا لا ينبغي أن نخلط بين موقف برمنيد في المبحث الأنطولوجي بموقفه من المسألة الكوسمولوجية، التي أعلن بصريح التعبير أنَّه يبحثها وفق منطق الدوكسا، لا وفق منطق الحقيقة العقلية.

هذا هو محصول نظرنا في الشواهد الدوكسوغرافية، ولا يُتبيَّن منه فقط اختلاف رسوم صور الكوسموس المنسوبة إلىٰ برمنيد؛ بل يتبيَّن أيضًا أن ثمة ثقوبًا عديدة يصعب سدها.

فما القيمة الصدقية لهذه الرسوم؟

٢-٤ في القيمة الصدقية لكوسمولوجيا برمنيد

قلنا من قبل إنَّ انتقال برمنيد من الأنطولوجيا إلىٰ الكوسمولوجيا، أسَّس نشازًا يخترق نظامه الفلسفي ويخلخل انسجام ملمحه النسقي؛ لأنَّه يقول في المبحث الأنطولوجي بالوحدة المطلقة، وبأنَّ الوجود ينتفي منه التعدد والتغير، بينما نراه يحادثنا في الكوسمولوجيا عن الأشياء الفيزيقية المحسوسة والمتعددة والصائرة. وتجاوزًا لهذا النشاز؛ انتهينا في مبحث إشكالية الطريقين، إلىٰ أنَّ القول الكوسمولوجي البرمنيدي ينبغي أن يقرأ في استقلالية عن أنطولوجيته. وسنلتزم بهذا الفصل، لكن تأسيس موقفنا التأويلي يقتضي إجراءً منهجيًا إضافيًا، وهو أنَّه إذا **فصلنا كوسمولوجيا برمنيد عن أنطولوجيته، فلا ينبغي أن نفصلها عن نظريته في المعرفة ومقتضياتها الإبستيمولوجية. ونزعم أنَّنا بهذا الوصل ستمكن من مزيد بيان لمشروعية القول الكوسمولوجي وصدقيته.**

معلوم أنَّ برمنيد لا يقدم كوسمولوجيته بوصفها يقينًا وحقيقة، بل بوصفها معرفةً ظنية. لكن طرح مسألة الصدقية في هذا الختام له مسوغه ومبرره.

كيف ذلك؟

لقد أشرنا من قبل إلىٰ أنَّنا نلقىٰ عند برمنيد أول طعن معرفي في شهادة الحسِّ قدمه الوعي الفلسفي بجزمٍ صريح. وأنَّ التمايز بين التعقل والإدراك الحسيِّ حاسمٌ عند هذا الفيلسوف الإيلي، ومبين بمعيار تفاضلي لا يترك مجالًا لأي التباس.

ثم إنَّ منظور التعقل، وفق مقتضيات المنطق البرمنيدي، لا يعطينا عن الوجود أيَّ ملمح للتعدد والصيرورة. كما أشرنا إلىٰ أنَّ منظور التعقل انتزع المؤشرات الزمنية الدالة علىٰ الصيرورة، ومعلوم أنَّ حقل البحث الكوسمولوجي يقوم علىٰ فكرتي الـ«أرخي» (الأصل) والتكوين (الصيرورة)، ومن ثمَّ؛ فهو موقوت بالمؤشر الزمني لترقيم تتالي تكوين الأشياء.

كما إنَّ منظور التعقل لا يبصر التعدد والتكثر في الكينونة والكوسمولوجيا حتىٰ عندما تتحدث عن الكل، والأرخي الواحد؛ فإن مستند بحثها هو الانطلاق ولا بدَّ من الكثرة والتنوع أو الانتهاء إليهما، بعد تعيين المبدأ/ الأصل. وعليه؛ **فلا سبيل لقيام علم الكوسمولوجيا دون تغيير في الأنموذج المعرفي الذي نفكر به، أي بالانتقال من التعقل إلىٰ الإدراك.**

وكذلك كان الأمر في نظام القصيدة البرمنيدية؛ حيث قبل أن يدلف الفيلسوف الإيلي إلىٰ الكوسمولوجيا كان واعيًا بأنَّ منهجية التعقل لن تفيده، وأنَّه مرغم علىٰ اصطناع الإدراك الحسيِّ، فأعلن لحظة الانتقال المنهجي علىٰ نحو مساوق لإعلان لحظة الانتقال الموضوعي[1].

وهنا يصير السؤال عن صدقية محصول بحثه الكوسمولوجي ضرورةً.

فكيف نجيب عنه؟

هل سنقول بقول فيلوبونوس Philoponus الذي يتحدث عن «يقين الحواس»؟

أم إنَّنا سنتشبث بالتقييم البرمنيدي لمنهج الإدراك الحسي؛ فنقول إنَّ كوسمولوجيته محصول معرفي خاطئ؛ لأنَّ مستندها هو منهجية الإدراك الحسيِّ؟!

أرىٰ أنَّ ثمة جوابًا ثالثًا يمكن اعتماده؛ ذلك لأنَّنا إذا قلنا إنَّ الكوسمولوجيا البرمنيدية هي عند برمنيد نفسه مجرد معرفة خاطئة لا قيمة لها؛ فإنَّ السؤال المشروع هو لماذا انساق في تسطير تفاصيلها والإيغال في ترسيم ملامح الكوسموس؟

هل كان الأمر مجرد لهو شعري؟

أم له قصدية أخرىٰ؟

---

(١) نسبة إلىٰ الموضوع لا إلىٰ الموضوعية بصفتها وسمًا إبستيمولوجيًا يقابل الذاتية.

لقد كان أمام برمنيد مجموعة من الأنساق الكوسمولوجية، وأعني بشكلٍ خاص الأيونية منها، مع إضافة النسق الفيثاغوري، فإذا قلنا إنَّه كان ينظر إلىٰ كوسمولوجيته علىٰ ذات مرتبة وقيمة الكوسمولوجيات الأخرىٰ؛ فمعنىٰ ذلك أنَّه كان يعبث في بنائه لها. لكن في الوقت ذاته إذا قلنا إنَّه كان ينظر إليها بوصفها كوسمولوجيا يقينية صحيحة؛ فإنَّ قولنا هذا يعني أنَّ برمنيد ناقض نظريته في المعرفة المحددة لقيمة معيارية الإدراك الحسيّ.

إذن ما الحل؟

الحل في نظرنا هو أنَّه لم يكن ينظر إلىٰ كوسمولوجيته بوصفها يقينًا وحقًا، بل بوصفها منتهىٰ ما يمكن للإدراك الحسيّ أن يبلغه. وبهذا يُسوغ بحثه في المجال الكوسمولوجي. كما يمكن بذلك تفسير خياراته المعرفية التي أنجزها في الأخذ والرد من الميراث الكوسمولوجي السابق عليه والمزامن له. أي إنَّ ثمة خيارات واعية انتهجها بشكلٍ قصدي.

وعليه؛ نفهم من هذا **أنَّ بحثه الكوسمولوجي كان محاولةً لبيان منتهىٰ القدرة الإدراكية الحسية، دون أن يزعم أنَّ محصولها يقين وحقيقة**؛ حيث قلنا من قبل إنَّ نظريته المعرفية تنفي أن يكون الحس طريقًا منهجيًا نحو الحقيقة. لكن في الوقت ذاته لنا أن نقول إنَّه كان يعتقد أنَّ كوسمولوجيته أفضل من الأنساق الكوسمولوجية السابقة عليه؛ لأنَّه أجرىٰ منهجية الإدراك علىٰ نحوٍ يراه أفضل من الكيفيات التي أجرتها الفلسفات الملطية والأيونية.

لكننا عندما نقول إنَّ إجراء للدوكسا، إن لم نصفه بأنه كان مجرد لهو، فإنَّنا في الوقت ذاته **لا ننفي عنه محرك اللذة في تجريب مهارته في الحقل الكوسمولوجي**. حيث نرىٰ لهذا الفرض مسوغًا من منطوق المتن، حيث استعمل برمنيد لفظ «المخادعة» لتفسير حاصل انتقاله إلىٰ القسم الثاني، يمكن أن نلحظ فيه ما يقرب من اللهو.

وختامًا، نرىٰ أنَّ نظرية برمنيد الكوسمولوجية تحتاج إلىٰ معايرة نقدية. صحيح أنَّنا نسفِّه أيَّ قراءة نقدية للفلسفات القديمة تنطع إلىٰ نقد تمثلاتها وتصوراتها الفيزيائية؛ حيث أوضحنا مرارًا أنَّه لا يجوز معايرة الأفكار بمقياس المعرفة الراهنة، بل ينبغي دراستها بالقياس إلىٰ السقف المعرفي لزمنها. ولهذا؛ فنقدنا لبرمنيد ينبغي أن نجريه

ضمن سياقه الثقافي، وبالقياس علىٰ مستوىٰ تطور المعرفة الفلكية في عهده. وفي هذا الإطار نقول إنَّنا **لا نراه متقدمًا علىٰ الفلسفة الملطية**، بل متخلفًا عنها؛ إذ يحضر في كوسمولوجيته التصور التيوغوني القائل بالمبدأ الثنائي، وهو حضور لا نراه مبررًا، خاصة وأنَّه الفيلسوف الأشهر في توكيد الوحدة علىٰ المستوىٰ الأنطولوجي. إذ رغم قولنا بوجوب الفصل بين قسمي قصيدته؛ فإنَّنا نرىٰ لفيلسوف واحدية الوجود إمكانات عديدة لبناء تصور كوسمولوجي يبتدئ بأصلٍ واحد لا ثنائي. وعليه؛ تبقىٰ قدرته التجديدية التي اشتغل بها في المبحث الأنطولوجي غائبة في لحظة اشتغاله في المبحث الكوسمولوجي. كما إنَّ **فلكه القائم علىٰ مركزية الأرض، كان متخلفًا بالقياس إلىٰ الفلك الفيثاغوري**.

٣- الحياة والإنسان من منظور برمنيد

سنوجز القول في مسألة الحياة والكائن الإنساني من منظور برمنيد. بيد أنَّ الوجازة هنا لا تعني أنَّ لدينا من المستندات الشذرية ما يمكن أن يحقق لنا تأسيس الإسهاب في ذاك الموضوع؛ فآثرنا اختيار مسلك الاختصار، بل الحقيقة عكس ذلك، وهي أنَّه ليس لدينا عن رؤية برمنيد للحياة والكينونة الإنسانية أي تفصيلات موسعة؛ حيث لا نجد في الشذرات سوىٰ مِزق من التمثلات التي يمكن بجمعها تقريب الصورة إلىٰ حدٍّ ما، لكن ليس بالدرجة التي تمنحنا إمكانية الإيغال في إدراك ملمح التفاصيل والحيثيات.

يمكن استجماع المستند الشذري، الذي يمكن أن نؤسِّس به موجزنا في مفهوم الحياة والإنسان في فلسفة برمنيد، من الشذرتين (ب١٧) و(ب١٨). وخارج قائمة الباء، يمكن أن نستحضر من الدوكسوغرافيا مجموعة من الشذرات المصنفة تحت قائمة (أ) ونعني بشكلٍ خاص (أ٤٦ أ) و(أ٤٦ ب) و(أ٥٢)، و(أ٥٣ أ).

فماذا يعطينا هذا المستند الشذري؟

تفسر لنا الشذرة (أ٤٦ أ) الشيخوخة بكونها نتاج انطفاء الحرارة[1]. وتفيد شذرة

(١) ينسب أيتيوس إلىٰ برمنيد القول بأنَّ «الشيخوخة ناتجة عن نقص تدريجي في [العنصر] الحار».
Aétius, opinions, V, XXX, 4.

طيرتوليان Tertullien (٤٦أ ب)، بأنَّ النوم هو برودة. وعند مكروب Macrobe[1] يُنسب إلىٰ برمنيد تصور مفاده أنَّ النفس مكونة من التراب والنار.

فما تفيد هذه الشذرات التي تبدو، عند الوهلة الأولىٰ، شتاتًا لا يثمر أي قوام نظري مترابط؟

ثمة صلات دقيقة تربط تلك التصورات التي تنطق بها تلك الشذرات، لا بدَّ من الوعي بها لإدراك الأطروحة البرمنيدية. وفي سبيل إيضاح ذلك أقول:

إنَّ أول مستندٍ نؤسِّس عليه صورة الإنسان في الفلسفة البرمنيدية هو مسألة الثنائية، أي ثنائية الجنس (ذكورة/أنوثة)، ثم ثنائية النور والظلمة. **وبالجمع بين هذين الثنائيتين؛ يمكن أن نفهم كيفية قراءته للوجود الإنساني في صيغته ككينونةٍ جسدية ونفسية.**

فلنفصِّل القول في ذلك:

استحضرنا من قبل ما ورد في متن ديوجين اللايرسي، من أنَّ برمنيد تتلمذ علىٰ أميناس. وقد أشرنا إلىٰ أنَّه ليس لدينا عن أميناس هذا أي معلومة معرفية سوىٰ أنَّه كان فيثاغوريًا. فلنأخذ من ذلك إشارة إلىٰ الصلة بالفكر الفيثاغوري، التي بيَّنَّا في مبحث «الهوامش» أنَّ المجال الجغرافي الذي عاش وتحرَّك فيه برمنيد يؤكد تلك الصلة؛ لأنَّه كان مجالًا فيثاغوريًا. كما نرىٰ ملامح عديدة في الفلسفة البرمنيدية، إن لم تكن كافيةً لتوكيد صحة قول اللايرسي؛ فإنها كافية لتوكيد معناه، أي التتلمذ البرمنيدي علىٰ الفيثاغورية، أو علىٰ الأقل اطلاعه علىٰ تصوراتها.

ومعلوم أنَّ التفكير الفيثاغوري قائم علىٰ فكرة الثنائية. وقد بسطنا القول في قائمة ألكميون في كتابنا «**فيثاغور والفيثاغورية**»؛ حيث أوضحنا أنها قائمة تصنيفية لكينونة الوجود والقيم بناء علىٰ ثنائية العدد الرياضي (زوجي/فردي). كما بيَّنَّا أنَّ الفيثاغورية رفعت علىٰ نحو تفاضليٍّ الذكر علىٰ الأنثىٰ. وأسَّست علىٰ هذا التفاضل كل التفاضلات الأخرىٰ التي وضعتها في قائمة التقابلات أو التعارضات الوجودية.

وبوصل ما سبق بالاحتمال الراجح القائل **بأنَّ الفكر الفيثاغوري بمنظوره الثنائي**

---

(١) Macrobe, Somm.Scip, I, 14,20. (D-K.A45)

للقيم والوجود كان له أثره في برمنيد؛ فإنَّ التقابل بين الذكورة والأنوثة يمكن أن نراه حاضرًا في تصوره الكوسمولوجي، من حيثية جدل وصراع ثنائية النور والظلمة، التي نراها أيضًا علىٰ مستوىٰ الكينونة البيولوجية في صيغة تزاوج الذكر بالأنثىٰ. وهنا نفهم لماذا يتحدَّث برمنيد عن إله الحب الذي يجمع الذكر بالأنثىٰ. وورود فكرة الثنائية في مبتدأ تكون الكوسموس، وحضور إله الحب في التصور البرمنيدي المقارب لظاهرة الحياة، يمكن أن نفهم منه تأثرًا بالميثولوجيا الهيزيودية والعقيدة الأورفية، التي من المعلوم أنَّ لها أثرًا في الفلسفة الفيثاغورية، التي قلنا بأنَّ برمنيد كان متواصلًا معها.

وبناء علىٰ ما سبق؛ تستوي أمامنا عناصر متفرقة ينبغي الوصل بينها لإبصار الرؤية البرمنيدية إلىٰ الكينونة الإنسانية وهي:

- النور والظلمة.
- الذكورة والأنوثة.
- إله الحب الجامع بينهما.

وفاعلية الحب الجامع ضرورة؛ لأنَّ الذكر والأنثىٰ في تصور برمنيد مختلفان متنافران؛ ولهذا فتفسير اجتماعهما وانجذابهما إلىٰ بعضهما البعض يستلزم عاملًا خارجيًّا هو إله الحب.

غير أنَّ فعل الجمع لا يرد عند برمنيد موردًا مرحبًا به؛ بل نستطيع القول إنَّ ثمة نظرة تشاؤمية في الرؤيا إلىٰ العالم عند برمنيد، حيث يرىٰ أنَّ «الإنسان يخضع لقدرٍ، وهو تسلية الشيطان بإدخال النفوس في عالم النور حينًا وفي عالم الظلام حينًا آخر»[1]؛ ولهذا فالميلاد حسب برمنيد «شيء محزن» و«أن من الأفضل بالنسبة إلىٰ الكائنات أن تظلَّ في الواحد»[2].

أما إذا أردنا أن نحفر أكثر في الموسوعة الدوكسوغرافية لنلتقط عناصر إضافية؛ فإنَّنا سنجد عند سونسورينوس تفسيرًا لظهور الإنسان ابتداءً، قبل انتقاله إلىٰ صيرورة التوالد من الذكر والأنثىٰ؛ حيث يقول بأنَّ برمنيد جعل ميلاد الإنسان بفعل «اجتماع

(١) Henri Ritter، Histoire de la philosophie، ibid، p412.

(٢) Henri Ritter، Histoire de la philosophie، ibidem.

أعضاء خرجت من الأرض، ثم التصقت ببعضها فشكَّلت الإنسان مع امتزاج النار والرطوبة»[١].

ومن حيثية طبيعة الروح الإنسانية؛ لنا عند ثيوفراسطوس قول ينسب فيه إلىٰ برمنيد **تصورًا مفاده أنَّ الروح من طبيعة مادية. ومستنده في الاستدلال هو أنَّ الروح لا يمكن أن تدرك إلا ما يشبهها. وعليه؛ فهي مادية مشابهة للأشياء التي تدركها!**

بل يزعم ثيوفراسطوس أنَّ برمنيد يرىٰ «أنَّ الإنسان الحي يدرك النور والحرارة والضوضاء، والإنسان الميت له هو أيضًا إدراكاته، ولكنها إدراكات أخرىٰ. إنَّه يدرك الظلمات والبرودة والصمت»[٢].

لكنَّنا إذا أخذنا بما ينسبه ثيوفراسطوس إلىٰ برمنيد؛ فلا بدَّ من أن نسارع إلىٰ الإضافة بأنَّ برمنيد يرىٰ أنَّ الأرواح خالدة؛ وأنها بعد الموت تتقلب في حركة جدلية من العيش في النور ثم الانتقال منه إلىٰ العيش في الظلام، ثم من هذا إلىٰ النور. وهذه الجدلية يراها بعض المؤرخين بعضًا من التأثير من نظرية التناسخ الفيثاغورية[٣].

وإذا كان برمنيد في تصوره للكينونة الإنسانية استصحب الثنائية، فقدَّم الإنسان بكونه خليطًا من نورٍ وظلام؛ فإنه يؤسِّس علىٰ هذه الثنائية رؤيةً تقول بالمفاضلة، حيث يرىٰ أنَّ «مقادير هذين العنصرين متفاوتة بحسب الأفراد»[٤]. ولذا؛ حيثما ازداد مقدار النور في كيان فرد من أفراد البشر ازدادت خَيْرِيَّتُه، بل حتىٰ علىٰ المستوىٰ المعرفي، فـ«نقاء المعرفة يمكن أن يكون بدرجات مختلفة. وتصير المعرفة أكثر كمالًا ونقاء إذا كانت النار هي المسيطرة في الخليط»[٥]. علىٰ نحو ما أوضحناه في مبحث المعرفة.

---

(١) Censorinus, Du jour de la naissance, I7,7-8.

(٢) Francis Riaux, Essai sur Parménide d'Elée, Librairie de Joubert, Paris, p98.

(٣) يقول ريو: «ورغم أنَّ الروح لا تتمايز عن الأجساد في الحياة؛ فإن برمنيد يرىٰ أنها لا تموت، بل إنَّ الإلهة كما ترسلها من النور إلىٰ الظلمات، ترسلها من الظلمات إلىٰ النور، وهذا ما يقرب تصوره من فكرة التناسخ الفيثاغورية».

Francis Riaux, Essai sur Parménide d'Elée, Librairie de Joubert, Paris, p99.

(٤) Henri Ritter, Histoire de la philosophie, ibid, p411.

(٥) Henri Ritter, Histoire de la philosophie, ibidem.

٤- مفهوم الألوهية عند برمنيد

بقي لنا في السرد الذي أوجزنا به ملامح كوسموس برمنيد وتصوره عن الكينونة الإنسانية، حيثية لم نفصِّل القول فيها؛ وهي تصوره عن الألوهية.

فهل تسمح لنا شذراته بتحصيل بيان؟

لقد كانت دلالة مفهوم الألوهية في الفلسفة البرمنيدية محلَّ تجاذب واختلاف في التأويل بين الدوكسوغرافيين والشراح. ونرىٰ هذا الاختلاف جد مسوغ؛ حيث يصعب الخلوص إلىٰ تعيين دلالة ذلك المفهوم؛ لأنَّ العناصر المبثوثة في المتن البرمنيدي لا تسمح بإيجاد ناظم لتركيبها قصد تحصيل صورة منسجمة الملمح.

ولذا؛ فالمسلك الذي نرىٰ انتهاجه هنا هو الاكتفاء باستخلاص تلك العناصر:

نقرأ عند أيتيوس: «يعتقد برمنيد أنَّ الله ثابت وفي الوقت ذاته هو محدود ودائري»[١]؛ وأنَّ «برمنيد وديموقريط يصرحان بأنَّ كل شيء خاضع للضرورة، وأنَّ القدر، والعدالة، والعناية، ومبدأ النظام الخاص بالعالم؛ هي كلها شيء واحد»[٢].

وفكرة مساواة الإله بالضرورة نلقاها أيضًا في رواية سطوبي التي أوردناها في مبحث الكوسمولوجيا.

وعند كليمون الإسكندري (١٥٠-٢٢٠)، نقرأ «إنَّ برمنيد الإيلي كان يَعُدُّ النار والتراب آلهة»[٣] وعنده أيضًا يُنسب إلىٰ برمنيد التصور بأنَّ الله لم يولد ولن يفنىٰ[٤].

كما إنَّ قول برمنيد بإلهة الضرورة، التي تحكم في وسط الكون، وقوله بإله الحب الذي يجمع الثنائيات هي تمثلات لها خلفية ميثولوجية. الأمر الذي يؤكد أنَّ حسَّ التجديد النوعي الذي أنجزه برمنيد في الفلسفة بتأسيسه لمبحث الأنطولوجيا لا نجده شغالًا في مقاربته للتصورات الدينية. وكل هذا يزيد في استشكال تأسيس إيضاح موثوق لموقفه الثيولوجي، الذي يبدو لنا خافضًا بالقياس إلىٰ التصور الكزينوفاني.

---

(١) Aétius, opinions, I, VII, 26.

(٢) Aétius, opinions, I, XXV, 3.

(٣) Clément d'Alexandrie, Protreptique, v, 64.

(٤) Clément, Stromaque, VI, 113.

خاتمة الباب الثاني

أجل! بإمكاننا أن نجد لبرمنيد، باستحضار المتداول الفلسفي في زمنه، بعض الأدوات والمحفزات التي ساعدته علىٰ بناء رؤيته الفلسفية. فنقول إنَّه استمد من الفيثاغورية، وفلسفة كزينوفان، ومن أبيرون أنكسيمندر ما سمح له ببناء موقفه الأنطولوجي النازع منزع التجريد والوحدة. هذا فضلًا عن أنَّه وجد في الفلسفة الملطية المناسبة التي عاين فيها الاستحالات والمآزق التي يمكن أن يسقط فيها الفكر الذي يجمع بين القول بموجودية الكثرة والتغير، وبين القول بواحدية المبدأ الأصل (الأرخي)، أي ذلك الأنموذج المعرفي الذي وصف برمنيد، في شذرته السادسة، القائل به بأنَّه يفكر برأسين اثنين، أي يفكر بالمعقولية حينًا، وبالدوكسا حينًا آخر.

لكن، **خطر مثل هذه القراءة التي تبتغي تفهيم فلسفة ما باحتساب محصولها بحساب رياضي يقوم علىٰ نظر حسير يشغل آلية الزائد والناقص؛ هو أنها لا تستطيع أن تمسك بالفرادة والخصوصية الحاصلين بفعل التركيب والحدس الابداعيين**. إذ حتىٰ إذا كان بإمكان التحليل أن يكشف عن التركيب؛ فإنَّه ليس بمكنته أن يدرك أصالة الحدس الناظم والمؤسس للمركب النظري. هذا فضلًا عن أنَّه حتىٰ علىٰ مستوىٰ التركيب **لا نرىٰ إمكان تعليل المركب الفلسفي الأصيل، بمجرد حاصل إضافة للعناصر التي يمكن أن ينحل إليها**؛ حيث نرىٰ التركيب الفلسفي أشبه ما يكون بالتركيب الكيميائي الذي يستوي فيه المركب بطبيعة خاصة مغايرة للطبائع الجزئية لعناصره. وهذا لحاظ لا بدَّ منه لمؤرخ الفكر عندما يتناول المواقف الفلسفية التي لها أصالة وتفرد.

وإذ نقول ذلك؛ فالمناسبة هو أنَّنا رأينا خلال هذا البحث أنَّ الإسهام البرمنيدي بالغ الأصالة والتفرد؛ إذ كان نقلةً نوعية في مسار التفلسف اليوناني، حققت عبورًا من الـ«فيزيس» Physeôs والـ«كوسموس» cosmos إلىٰ الـ«إيون» eon. حيث لم

يعتمد برمنيد في نظره إلىٰ الوجود علىٰ النظر الفيزيسي الذي كان منتهجًا في التفكير الملطي، الذي انشغل بتعيين المبدأ/ الأصل الذي نما وتكثر فاستوت به الموجودات الكثيرة المتغيرة. كما لم يحصر نهجه في قراءة الوجود من مدخل نظرية «الكوسموس» الفيثاغورية، رغم قيمتها الحاصلة من قدرتها علىٰ توليف مختلف أجزاء الكينونة في مقول الكوسموس الدال علىٰ وحدة الموجودات وامتثالها للقانون الكوني ذي الماهية الرياضية؛ **لأنَّه رأىٰ في ذلك وقوعًا في تكثير الوجود لا إمساكًا بوحدته**. فضلًا عن أن نظام القراءة الفيثاغورية للوجود نظام تجزيئي (الوجود أعداد)، بينما **نظام القراءة البرمنيدية يبدو لنا قراءة انصالية**، ترىٰ الوجود وحدة لا انفصال فيها ولا تجزيء.

ولذا؛ نرىٰ فيلسوف إيليا قد دفع بالنظر الفلسفي إلىٰ **مرتبة ثالثة هي** مرتبة الـ«إيون» أي الوجود الضروري. الذي قام بمعالجته بصيرورة تأملية نافية لما يغايره (اللاوجود)، فأسهم بذلك في تأسيس النظر المعقولي، الذي كان المناسبة الأولىٰ في تاريخ الفكر التي أرهصت بأهم المقولات المنطقية التي سيؤسسها الفكر الإغريقي لاحقًا، وأعني بها: الذاتية (الوجود)، وعدم التناقض (الوجود كنفي للاوجود)، والثالث المرفوع (إما وجود أو لا وجود. استحالة وجود اللاوجود. إذن لا وجود إلا للوجود)[١].

ثم إنَّ ما يلفت انتباه قارئ شذرات الإيلي، هو فرادتها من حيث كيفية تمثل موضوع النظر، وأسلوب التفكير المنتهج في مقاربته. فرادة تتمظهر خاصة في **تنهيج التأسيس المفهومي**. صحيح أنَّ الفلاسفة السابقين لفيلسوف إيليا (برمنيد)، كأنكسيمندر وفيثاغور، والمزامنين له كهيراقليط، كان لهم بعض العناية بتأسيس المفهوم؛ لكن مع ذلك يصح أن نقول لم يسبق للفكر الفلسفي أن تمظهر قبل برمنيد بذات المهارة في بناء الدلالة المفهومية. ونعني بسياق هذا البناء طريقته في توكيد الدلالة الأنطولوجية لـ«إيون» (الوجود)، تلك الدلالة التي يمكن أن نوجزها، ونوجز من خلالها كل الفلسفة البرمنيدية في مقولتي الوحدة والثبات.

غير أنَّه واجهتنا في بحثنا عن ماهية الـ«إيون» في الفلسفة البرمنيدية، إشكالية عصية

---

(١) من نافل القول أن نشير إلىٰ أنَّ برمنيد لا يصرح بقوانين التفكير المنطقي؛ إنما نقول بأنَّه مارسها علىٰ نحو سهل علىٰ الفلسفة الأفلاطونية والأرسطية حدس تلك القوانين والإفصاح عنها.

كان لابدَّ من الحسم فيها؛ لأنَّها تعيين لمسارين مختلفين في التفكير؛ فكان لا بدَّ لنا من وضوح نظري في شأن السؤال:

هل ورد دال الكينونة في المتن البرمنيدي بمعنىٰ وجودي، أم ورد بوصفه دالًا لغويًا علىٰ فعل الحمل؟

وكان الخيار الذي دافعنا عنه هو أنَّ **دال الكينونة في نصّ برمنيد كان أكبر من معنىٰ الرابطة الحملية**. غير أنَّه عندما انتهينا إلىٰ توكيد ذلك، أي إلىٰ وجوب قراءة اللفظ كدالٍ أنطولوجي، استوقفنا إشكال جديد هو:

بأي معنىٰ ينبغي فهم دلالته الأنطولوجية، والحال أنَّ التأويلات التي قرأت الـ «إيون» البرمنيدي من منزعٍ أنطولوجي كثيرة متباينة؟

وبعد أن تبيَّن لنا أن كثيرًا من القراءات التي تأولت الفكر البرمنيدي تأويلًا أنطولوجيًا بالغت في المنحىٰ التأويلي إلىٰ درجة إسقاط دلالات لم تكن لحظته مهيأة لاحتمالها؛ قررنا مغايرة منطقها في النظر؛ فاستعدنا موقفنا المنهجي الذي بلورناه في كتابنا «**الفلسفة الملطية**»، حيث أكدنا علىٰ وجوب مضاعفة الماقبل للنفاذ إلىٰ دلالات الفلسفة ما قبل السقراطية. ولمَّا تتبعنا صيرورة التأمل البرمنيدي وجدناه يجري التحليل الاستنباطي؛ مولدًا من دال الوجود مقتضيات لها مسحة دلالية متقاربة مع الثقافة الدينية؛ ممَّا سمح لنا بتطوير بحثنا في مفهوم الوجود البرمنيدي في وجهة ثيولوجية، انتهت بنا إلىٰ أنَّ دلالته أقرب إلىٰ المعنىٰ الصوفي لوحدة الوجود.

والمهارة التأملية التي بدا بها فيلسوف إيليا في طريقته في الاستنباط مثيرة للإعجاب؛ حيث يجد الناظر في أساس ومنتهىٰ تفلسفه أنَّ الأمر لا يجاوز العبارة القائلة بأنَّ:

الوجود موجود، ولا يمكن أن لا يوجد، واللاوجود غير موجود، ولا يمكن أن يوجد!

وهذه العبارة الوجيزة تبدو للواقف عند سطح دوالها مجرد تحصيل حاصل، لكنه إذا أمعن النظر في الشذرات واستحضر السائد المعرفي الذي كان بين يدي برمنيد؛ سيلحظ أنَّه **بتلك الكلمات المعدودات قلب فيلسوف إيليا أسس التفكير الإغريقي ونواتجه علىٰ حدٍّ سواء؛ حتىٰ شاد علىٰ أساس ذلك المنطوق الوجيز بنيانًا فلسفيًا**

جديدًا، حاسمًا في إعلان وحدة الوجود.

وقد لاحظنا أنَّ وصول برمنيد إلىٰ حدس وحدة الوجود، كان أشبه بحالة جذب الصوفي عندما يصل إلىٰ الفناء في الواحد؛ حيث انطلق بعدها إلىٰ نفي كل ما يخدش تلك الواحدية.

وقد أكَّدنا خلال الصفحات الماضية علىٰ أنَّ طريقة اشتغال برمنيد علىٰ مفهوم الوجود، وكيفية إجرائه للاقتضاء العقلي والاستلزام الدلالي الذي أنجزه في القسم الأنطولوجي من قصيده، جعلت فلسفته أول نسق نظري قطع علىٰ نحوٍ جذري مع السؤال الملطي.

لكن بعد إقرارنا لذلك واجهتنا مشكلة من نوع آخر؛ وهي أنَّه إذا كان التعدد والتغير ليسا حقيقتين وجوديتين، وأن الوحدة والثبات هي منطوق الحق في أي تفكير في الـ«إيون»، فلماذا لم يقتصر برمنيد علىٰ الجزء الأول من قصيده، وخصَّ القسم الثاني لعرض ظاهر الوجود وكثرته وتغيره؟!

لمَ قام فيلسوف إيليا بصياغة القسم الثاني، ما دام ذلك هو نتاج السير في طريق الدوكسا؟

لا شكَّ أنَّ محورية النظر الأنطولوجي في نصّ برمنيد، لها خدش صريح في القسم الثاني، يعوق فهم فلسفته كنسقٍ متجانس؛ حيث انساق شيخ المدرسة الإيلية في طريقين مختلفين من حيث النهج والموضوع؛ فانتهىٰ إلىٰ فصل كتابه (قصيدته) علىٰ قسمين متناقضين في محمولهما ونهجهما. لذا؛ كان لا بدَّ لنا من التوقف لدرس هذا الشرخ الظاهر في المتن. فانتهينا في مبحث إشكالية الطريقين إلىٰ وجوب الفصل بين مجالين اثنين في الفكر البرمنيدي؛ هما مجال الأنطولوجيا ومجال الكوسمولوجيا.

لكن إشكال الأطروحة الكوسمولوجية البرمنيدية لا يخص فقط كيفية موضعنها بجانب الأطروحة الأنطولوجية؛ بل يخص أيضًا ما يحايثها هي ذاتها؛ إذ لم تفصح الدوكسوغرافيا البرمنيدية عن صورة واحدةٍ للكوسموس، بل عن ثلاث صور مختلفة متباينة.

وقد لاحظنا أنَّ ما يصعب التوفيق بين هذه الرسوم المختلفة للعالم البرمنيدي، أنَّ

تلك الصور رغم اختلافها، لها في ما تبقىٰ من المتن الشذري ما يسندها، إما بالتصريح نصًّا أو بالتلميح الممكن إنطاقه من ملفوظ النصِّ بشيءٍ من رحابة التأويل. ولذا؛ انتهينا إلىٰ خلاف ما خلص إليه بعض المتأولين الذين سعوا إلىٰ نفي الاختلاف؛ حيث لم نر أيَّ إمكانية لإنجاز إطار نظريٍّ توفيقي يستوعب تلك الرسومات المتضادة، وعليه؛ كان نهجنا في بحث الكوسمولوجيا البرمنيدية هو التصريح باختلاف صور الكوسموس، مع إيراد كل واحدة منها منسوبة إلىٰ مستندها الدوكسوغرافي.

ونرىٰ أنَّ إبقاء السؤال عالقًا أقوم للشرط الأكاديمي من بلورة إجابة توفيقية لا تستحملها معطيات الدوكسوغرافيا التي يقتضي نهجنا العمل في حدودها.

ثم إنَّ برمنيد مَعْلَمٌ مهم في تطور الفكر الإغريقي، وهو إن كان مناسبة لتبين محدودية سابقه وكيفية تجاوزه؛ فإنَّه مناسبة لتبين لاحقه أيضًا من حيث مكمن التأثير الذي أسهم به في توجيه صيرورة الفكر الفلسفي الذي جاء بعد زمنه. ومن هذه الزاوية في النظر؛ نرىٰ أن برمنيد أسٌّ معرفي مهم أسهم في وجود الفلسفة الأفلاطونية؛ إذ منحها أثمن لبنات تأسيس رؤيتها إلىٰ العالم. أعني مقولة الوجود الضروري الذي سيقوم أفلاطون برفعه إلىٰ درجة التعالي المفارق للعالم الحسي.

وختامًا، إنَّ كل قارئ لتاريخ الفكر الفلسفي لا بدَّ أن تستوقفه لحظة برمنيد، فيستشعر تجاهها كثيرًا من الأعجاب؛ وذلك لأنَّ فيلسوف إيليا يبدو ذا اقتدار ملفتٍ علىٰ تأسيس منطقٍ في التفكير جديد ومتمايز عن سالفه، حتىٰ عدَّه كاهن «الصورة الأكثر أصالة في التقليد الفلسفي الغربي»[1].

كما نجد عند هيدغر وكذا عند كثير غيره من الفلاسفة المعاصرين إحساسًا بأنَّ برمنيد **أفق مجاوز للفلسفة في مختلف لحظاتها منذ التأسيس حتىٰ اللحظة المعاصرة**؛ وذلك بطريقته الفذة في تأسيس النظر الأنطولوجي. بل إنَّ تاريخ الفكر الفلسفي -حسب التقويم الهيدغري- خسر كثيرًا بعدم استمداده من برمنيد، وعدم نهجه الطريق الذي خط معالمه؛ وذلك بسبب الانقلاب الأفلاطوني، الذي حوَّل اللحاظ الفلسفي من

---

(١) Charles H. Kahn, The Thesis of Parmenides, The Review of Metaphysics, Vol. 22, No. 4 (Jun., 1969), p.700

الوجود l'Etre إلىٰ الموجود l'étant؛ فصارت الميتافيزيقا بذلك موجهة نحو الفكر لا نحو الوجود[١].

غير أنَّا إذ نورد ذلك، فلا يعني موافقة للقراءة الهيدغرية؛ بل نراها مثقلة بكثير من ملامح الإسقاط، وقد تبيَّن لقارئنا أنَّنا خلال الصفحات الماضية احترسنا من أيِّ مجاوزة تخرق المنطوق الشذري البرمنيدي، رغم أنَّ **شاعريته تغري بالانسياق في درب التأويل.**

أجل! ينبغي الانتباه إلىٰ أنَّ لغة برمنيد ليست باللغة الشفافة التي تفصح وتبيِّن، بل هي مثقلة بعلامات رامزة توحي وتشير. لكن لا نرىٰ السبب فقط في كون النصِّ منظومًا بلغة الشعر، بل حتىٰ الموضوع الذي أراد برمنيد تأسيسه، أي مقولة «الوجود الضروري»، والطريقة التي قدَّمه بها، وأسلوب البناء المفهومي الذي انتهجه، كافية **لتعسير استضافته بسهولةٍ في تجاويف الكلمات.**

كما لا نستثني فرضية حضور إرادة ذاتية في نظم الخطاب الفلسفي بطريقة الإيحاء، التي زادت في ترتيب الكلمات وفق منطق الترميز لا الإفصاح. ولنا في المتن البرمنيدي شاهد ناطق بذلك؛ حيث يحذر فيلسوف إيليا قارءه قائلًا بأنَّ في قصيدته **كلمات مرتبة «ترتيبًا مخادعًا»!**

ولذا؛ ربما نكون قد انخدعنا عندما تمثَّلنا دلالات قول برمنيد وفق ترتيب كلماته. ومن ثَمَّ؛ لا نرىٰ ختمًا مناسبًا لهذه السطور سوىٰ تكرار قول سقراط في «ثياتيتوس» متحدثًا عن كلمات برمنيد:

«أخشىٰ أن يكون مقصوده عندما نطق بها، يجاوزنا جميعًا بمسافات كبيرة»[٢].

---

(١) انظر التحليل الهيدغري للفارق بين برمنيد وأفلاطون في:

Heidegger, Nietzsche II, trad. P.Klossowski, Gallimard, Paris, p. 369

(٢) Platon, Théétètem 184 a

البَابُ الثَّالِثُ

زيـنـون

زينون: «أجل يا سقراط.. إنَّ مشروعي هو الدفاع عن أطروحة برمنيد».

أفلاطون في محاورة «برمنيد».

«زينون: مبتدع الجدل».

أرسطو في متن «السوفسطائي».

تقديم

إذا كنَّا قد قلنا في مبحث برمنيد إنَّه بإمكاننا إيجاز فلسفته في فكرتين اثنتين هما **وحدة الوجود وثباته**؛ فإنَّ هذا الإيجاز الذي اختزلنا به فلسفة الأستاذ، نراه صالحًا لأن نختزل به أيضًا الإسهام الفلسفي للتلميذ، أعني زينون (Z'ηνων - Zénon)؛ حيث ما فعل سوىٰ الدفاع عن تينك الفكرتين، اللتين عليهما مدار المشروع الفلسفي لأستاذه[1]، **بطريقة البرهان بالخلف**، أي بنفي الكثرة وإبطال إمكان الحركة. ومقصودنا بطريقة البرهان بالخلف، أنَّ نظام الخطاب الذي انتهجه زينون يتقصد تقليب النظر في أطروحة الخصم للكشف عن تناقضاتها والاستحالات التي تؤول إليها؛ **فقدَّم بذلك أول ممارسة فلسفية تؤسس دفاعها عن صدقية أطروحتها بدحض ضديدها**؛ وبنهجها هذا كانت تلك الممارسة أول تأسيس لشكلٍ برهاني سيكون له، لاحقًا، حضور لافت في الممارستين الرياضية والفلسفية.

وبقولنا بانحصار وظيفة زينون في الدفاع عن المذهب بنقد مغايره، يصح أن نقول أيضًا -إذا ما أخذنا بالوارد في الدوكسوغرافيا[2]- إنَّه لم يقدم أي جديد إلىٰ النسق الإيلي، بل اقتصر علىٰ الدفاع عن ذاك النسق، دونما تغيير في أي ملمح من ملامحه.

---

(١) ثمة فراغ كبير فيما يخص فلسفة زينون؛ إذ لا نعلم شيئًا عن لحظات تطورها، كما لا نعلم هل هذا الموقف الدفاعي الذي عبَّر عنه زينون في لحظة شبابه -وفق الرواية الأفلاطونية- استمر من بعد أم لا. بل يمكننا أن نستفيد من المحاورة الأفلاطونية ذاتها -أي محاورة «برمنيد»- بأنَّ حديث زينون عن دفاعه عن البرمنيدية إشارة إلىٰ كتابٍ كتبه فيما قبل سنه الأربعين، أي في مرحلة أبكر من حادثة اللقاء مع سقراط.

(٢) دوكسوغرافيا زينون ضامرة الحجم، وهي محدودة بحدود الوارد في متن «السماع الطبيعي» لأرسطو، وما تلقاه من شروح، وخاصة شرح سمبليقيوس، وشرح ثاميسطيوس اللذين تم تلقيهما كتأويلين مختلفين. ونحن إذ ننفي انتفاء الجديد عن فلسفة زينون بناء علىٰ ذلك الوارد الدوكسوغرافي، فلنا أن نثبت أيضًا حضور الجديد عند ميليسوس بناء علىٰ الدوكسوغرافيا نفسها، أي المستخلص من شرح سمبليقيوس علىٰ متن السماع. وسنبيِّن ذلك بتفصيلٍ في مبحث ميليسوس.

وفي هذا السياق يمكن أن نستحضر من المنحول إلىٰ بلوتارك قوله: «لم يقدم زينون أيَّ رأي خاص به، بل اقتصر علىٰ بسط مواقف برمنيد»[١].

وتوكيدنا علىٰ وظيفته الحجاجية هذه، هو، من زاوية أخرىٰ، توجيه اللحاظ إلىٰ امتياز **المدرسة الإيلية بتوزيع جيد للأدوار**؛ حيث كان اشتغالها اشتغال مدرسة واعية بقوامها الجمعي؛ إذ انتهجت عملًا يحتكم إلىٰ عقلية الفريق، بما يقتضيه ذلك من توزيع للمهام وتقاسم للاختصاصات. بيد أنَّ هذا يعني أيضًا أنَّ المدرسة لم تشهد تطورًا معرفيًا[٢]، وهنا محل الاندهاش، حيث إذا قارناها بالمدرسة الفيثاغورية مثلًا التي كانت أكثر صرامة في نَظْمِ كيانها الجمعي؛ سنلحظ بين تلامذة فيثاغور، أعني فيلولاوس وأرخيتاس وألكميون، تباينات معرفية عديدة، حاصلة من حسِّ التطوير والإضافة؛ بينما الفلسفة الإيلية ظلت بعد برمنيد مقتصرة علىٰ الدفاع عن مشروعها بالمحاجة والجدل.

واختصاص فيلسوف بالردّ علىٰ مخالفي المذهب، هو بلا شك أمر يثير الاستفهام، ويقتضي البحث عن مبرراته. ويصح هنا أن نفترض أنَّ الحافز إلىٰ ذلك هو وجود موجة نقدية قوية استلزمت تفرغ زينون لمواجهتها. وما يزيد في توكيد صدقية هذا الفرض هو أنَّ **ميليسوس** أيضًا لم يغفل عن الوظيفة الدفاعية؛ ممَّا يدل علىٰ عمق الجدل الذي أحاط بالفكر الإيلي، وشدة النقد الذي تقصده.

وعليه؛ يمكن أن يُعزىٰ انشغال زينون بالدفاع عن مذهب المدرسة، بتلك القوة والحماسة، إلىٰ كم النقود التي تلقتها. وهذا الفرض ليس مجرد تقديرٍ ذهني فقط، بل نجد له سندًا في المتن الفلسفي القديم:

ففي **محاورة** «برمنيد» يشير أفلاطون إلىٰ حدة الردود النقدية، التي ووجهت بها فلسفة الإيليين؛ ممَّا يؤكد أنها كانت مباشرة بعد لحظة تأسيسها في مرمىٰ النقد، الذي

---

(١) Pseudo-Plutarque, Stromates, 6.

(٢) نستثني هنا التطوير الجزئي الذي سيقوم به ميليسوس لمفاهيم المدرسة، وأعني بشكلٍ خاص تطويره لمفهوم لانهائية الوجود علىٰ نحو أضاف إلىٰ مدلوله الزماني، أي صفة الأزلية، صفة الامتداد اللانهائي في المكان. وسنفصل القول في هذه الحيثية وغيرها مما فارق به ميليسوس الفلسفة الإيلية في المبحث الذي سنخصصه له.

يبدو -حسب الإشارات الواردة في المتن الأفلاطوني- أنّه جاوز المستوىٰ المعرفي إلىٰ السخرية والتنكيت.

وانشغال زينون بالردّ علىٰ ناقدي المذهب، صبغ مشروعه الفلسفي ونظامه في الخطاب بطابعٍ خاص، متفرد من حيث الأسلوب المنتهج؛ حيث رتّب كتابه في شكلٍ حواري يسير علىٰ إيقاع سؤال/جواب. حتىٰ إنَّ البعض يعد «زينون أول من استعمل الحوار في عرض المذاهب الفلسفية»(١)؛ ونحن وإن كنّا نحترس من الجزم بهذه الألوية -بسبب احتمال أن أليكساميوس(٢) قد سبقه إلىٰ اصطناع هذه التقنية في الكتابة-؛ فإنّنا نقول بتمهر زينون في الأسلوب الجدلي؛ ممّا يجعلنا نفهم سبب تقديم أرسطو له بوصفه «مبتدع الجدل»(٣). وقبل أرسطو نجد أفلاطون، في محاورة «فيدروس» Phèdre يتحدث عن الاستعمال الإيلي للتقنية الديالكتيكية (الجدلية)، حيث يقول علىٰ لسان سقراط: «ألم نسمع نحن عن البالاميدي الإيليائي «زينون»؟ ألم نسمع عنه أنَّ فنَّه في الكلام قادر علىٰ أن يجعل الأشياء عينها تظهر لسامعيه متشابهة وغير متشابهة، واحدة ومتعددة، في حركة وفي سكون؟»(٤).

---

(١) Henri Riter, Histoire de la philosophie, 1 partie, t1, trd G.J.Tissot, Paris 1835. p414.

(٢) إذ نقول ذلك نشير أيضًا إلىٰ أنَّ ديوجين اللايرسي بعد أن قال بأنَّ زينون أول من كتب بالأسلوب الحواري، فإنّه استدرك بالقول إنَّ أرسطو صرح في متنه «في الشعراء» بأنَّ أول إغريقي كتب بالأسلوب الحواري هو أليكساميوس.

انظر:

Diogène, Vies, III, 48.

(٣) Aristote, le Sophiste, fgm.I, éd.W.D.Ross.

(٤) Platon, Phèdre, 261d.

والنص المثبت في متننا هو من الترجمة العربية لـ«شوقي داود تمراز»:

أفلاطون، الأعمال الكاملة، المجلد الخامس، محاورة فيدروس، ترجمة شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ب ت، ص ٧٥.

لكن لا بدَّ من أن ننوِّه هنا إلىٰ أنَّ المترجم شوقي داود تمراز، اعتمد التصريح باسم زينون مثبتًا إياه داخل النصِّ الأفلاطوني، بينما لا نجد في النصِّ الأصلي تصريحًا. وقد كان من اللازم علىٰ المترجم أن ينوِّه إلىٰ ذلك بالتحشية علىٰ اسم زينون بأنّه استدخال في المتن وليس منه.

ولكن رغم أنَّ أفلاطون لم يذكره، نرىٰ أنَّ الاحتمال الراجح أن زينون هو المقصود في السياق، رغم أنَّ البعض يرىٰ أنَّ السياق يمكن أن يحتمل أنَّ المقصود هنا رجل سوفسطائي لا زينون؛ ولذا نرىٰ أنَّ =

وإذا كان أفلاطون نسب التقنية الجدلية إلىٰ «البالاميدي الإيليائي»، دون ذكر اسم زينون، فإنَّ أرسطو صرَّح بالنسبة؛ فصارت مقولته الواصفة لزينون بأنَّه مبتدع الجدل، تتردد في مختلف الكتابات الدوكسوغرافية والفلسفية القديمة(١).

وهذه الصفة التي يُنعت بها زينون، أي صفة مبتدع الجدل، حاضرة في الكتابة الفلسفية العربية القديمة؛ حيث نقرأ عند **المبشر بن فاتك** نعتًا لمذهب زينون بأنَّه «مذهب الغوامض». ويرىٰ محقق الكتاب الأستاذ عبدالرحمن بدوي أنَّ لفظ الغوامض هنا «ترجمة للديالكتيك»(٢)، أي الجدل.

وإذا نظرنا إلىٰ دوكسوغرافيا زينون من هذا المنظار الجدلي؛ سنجد أنَّ تلك الدوكسوغرافيا -رغم كونها ضامرةً جدًا- فإنها تُظهر تلك الوظيفة الجدلية الدفاعية في صيغة متكاملة إلىٰ حدٍّ ما؛ إذ بين يدينا استدلالاته علىٰ نفي الكثرة، كما لدينا حجاجه ضد الحركة. **والمرجع الذي نستمد منه الاستدلالين الأول والثاني من حجج نفي الكثرة هو سمبليقيوس، أما مرجعنا في استمداد الاستدلالين الثالث والرابع الناقضين للكثرة، والاستدلالات الأربع التي نفىٰ بها الحركة؛ فهو متن «السماع الطبيعي» لأرسطو.**

= الترجمة العربية - وكذا بعض الترجمات الأجنبية - لم تخطئ دلاليًا في إضافة الاسم إلىٰ المتن، وإن كان لنا عليها مأخذ من حيثية التوثيق وأمانة النقل.

(١) للتمثيل علىٰ ذلك نقتصر في هذا الهامش علىٰ الإشارة إلىٰ الوارد عند ديوجين اللايرسي، بالإحالة إلىٰ متن «السوفسطائي» لأرسطو؛ حيث يرجع ابتداع علم الجدل إلىٰ زينون، وابتداع فن الخطابة إلىٰ أمبادوقليس، انظر:

Diogène, Vies, IX, 25. ET, VIII, 57.

وانظر أيضًا عند سكستوس أمبيريقوس:

Sexstus Empiricus, Contre les mathématiciens.VII.7.

(٢) انظر: علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١، ص ١٣٤.
وغالب الظن أنَّ تلك الترجمة مستندة علىٰ نصِّ ديوجين اللايرسي؛ حيث قرأ المبشر بن فاتك إيراد اللايرسي مقول أرسطو بأنَّ زينون مبتدع الدياليكتيك. لكن المبشر بن فاتك رغم جمعه بين زينون وبرمنيد، فإنَّه يخطئ في توصيفه المذهبي؛ حيث يقول: «وكان زينون مبدعًا رأي الشيعة المسماة ماغوريقي»، أي إنَّ ابن فاتك يجعل زينون مؤسسًا للمدرسة الميغارية وهذا ليس صحيحًا. كما إنَّ من بين الأخطاء الشائعة في تقديم دلالة جدلية زينون أنَّ بعض المؤرخين جعلوه سوفسطائيًا. وخاصة في مناسبة تحليلهم لحجة السهم.

غير أنَّ طريقة إيراد تلك الاستدلالات والحجج، لم تكن بمقدارٍ من الوضوح والجلاء، الذي يسمح بأخذها مأخذًا دلاليًا واحدًا؛ فكان من الطبيعي أن تتباين فهوم الشراح والمتأولين. وهو التباين الذي بدأ منذ القدم؛ إذ يمكن أن نشير مثلًا إلىٰ اختلاف سمبليقيوس مع أوديم والإسكندر الأفروديسي[1] في فهم مفهوم الواحد عند زينون[2]، كما يمكن أن نشير، علىٰ سبيل التمثيل لتباين الفهوم، إلىٰ اختلاف إيضاح **سمبليقيوس مع إيضاح ثاميسطيوس** Themistius للحجة الثالثة من حجج الحركة (حجة السهم). وهو الاختلاف الذي ابْتُعث في الشروح الفلسفية المعاصرة؛ فأدَّىٰ إلىٰ تباينٍ كبير، يمكن أن يلحظ بالمقارنة بين الجدل الذي حصل في أواخر القرن التاسع عشر بين تفسير إدوارد زيلر وبين تفسير شارل دونان Charles Dunan، المختلف بدوره عن تفسير رونوفيي Renouvier[3]، وبول طانيري Paul Tannery. كما يلحظ أيضًا في التباينات العديدة الملحوظة في البحث الفلسفي في حجاج زينون، الذي حصل في القرن العشرين، في كتابات برجسون وألكسندر كويري Alexandre Koyré ورفن J. E. Raven وكيرك G. S. Kirk.

ويطرح علينا هذا الخلاف في التأويل -الذي نراه راجعًا إلىٰ أسباب عدة، من بينها طبيعة اللغة الملتبسة التي نقل بها أوائل الدوكسوغرافيين والشراح استدلالات زينون- التوقف بتأني قصد الترجيح، أو التأسيس لتجاوز تلك التأويلات، نحو قراءة تأويلية مغايرة، إن أمكن ذلك.

ثم، إضافة إلىٰ اختلاف التأويل، ثمة مَن يشكك في موثوقية بعض معطيات النصِّ الأرسطي؛ نظرًا لاستشكال بنيته اللفظية في إيراد حجج زينون؛ وأعني بشكلٍ خاص تشكيك مؤرخ الفلسفة الفرنسي شارل رونوفيي Charles Renouvie، في بعض

---

(١) فهم أوديم استُمد من ناقله الإسكندر الأفروديسي.

(٢) Simplicius, Commentaire sur la Physique d'Aristote, 99.10.

(٣) Charles Dunan, Les arguments de Zenon d'Elée contre le mouvement, Felix Alcan, Paris 1884, p11

يبدو الاختلاف أكبر وأصرح بين دونان ورونوفيي؛ ففيما يخص حجة السهم نلاحظ أنَّ دونان بعد أن بيَّن اختلافه مع زيلر، حاول التقريب بين فهميهما لتلك الحجة، انظر:

Charles Dunan, ibid, p14-15.

ألفاظ «حجة السهم»، حيث زعم أنَّ بعض الوارد في مقول الحجة، أي إنَّ وحدات الزمن مجزأة، هو مجرد مقول منحول استُدخل، خطأً، في المتن الأرسطي، «من قبل نَسَّاخٍ مفتقر إلىٰ الفهم»[1] علىٰ حد تعبيره.

وفرضيتنا في هذا المبحث هي علىٰ النقيض تمامًا من أطروحة رونوفيي، أي إنَّنا نقول بأصالة مقول الزمن في الحجة الثالثة (حجة السهم). وسيكون من بين مرتكزات نهجنا في توكيد الفرضية، وكذا في إيضاح بقية الحجج، الاستعانة بالترجمة العربية القديمة لمتن السماع، أي ترجمة **إسحاق بن حنين**، والشروح التي حشىٰ بها فلاسفتنا القدماء، علىٰ ذلك المتن -وأخص بالذكر هنا، شرح أبي الفرج بن الطيب-؛ لبيان ضرورة استحضار الزمن لاستقامة الحجة.

كما نرىٰ **الأستاذ عبد الرحمن بدوي**[2] غير موفقٍ في إيضاحه للحجة الثالثة، رغم استدخاله مقول الزمن؛ حيث **ظنَّ أنَّ مستندها هو لا تناهي قسمة الزمان، بينما منطوق الحجة ونظامها لا يحتاجان إلىٰ التصريح بالانقسام اللانهائي للزمان**، كما إنَّ قول الأستاذ بدوي بأنَّ الحجة الرابعة تشترك مع الثالثة في الانقسام اللانهائي للزمان **خطأ**؛ لأنَّ **الحجة الرابعة تقوم علىٰ فرض التناهي** وليس اللاتناهي، كما سنبيِّن.

ثم إنَّ هذه الحجج التي قدَّمها زينون **ليست علىٰ المرتبة ذاتها من حيث القيمة الاستدلالية**. ولا أعني بهذا أنَّ بعضها يفوق بعضًا آخر في قوة الدلالة والحجاج؛ بل أعني أكثر من ذلك، وهو أنَّ **بعض تلك الحجج مجرد أغاليط بادية الاختلال**. وأعني بالتحديد «**الحجة الرابعة**» من حجج نقد الكثرة؛ حيث لا نجد لها أيَّ مستند عقلي مكين، بل هي مجرد حجة صوتية مختلة، لا تحتوي علىٰ أيِّ تأسيس نظري حقيقي. وكذلك الشأن في «حجة الملعب» التي قدَّمها كنفي للحركة. ومن ثمَّ؛ فإنَّ المقارنة بين الحجج، إن لم تجعل الناظر يشكك في موثوقية نسبة بعضها إلىٰ زينون، ستجعله علىٰ

---

(١) Cité in, Charles Dunan, Les arguments de Zenon, Félix Alcan, Paris 1884, p10

(٢) أقصد قول عبد الرحمن بدوي في كتابه «ربيع الفكر اليوناني» (مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثالثة، القاهرة، ص ١٣٠). حيث نراه للأسف أخطأ أيضًا في إيضاح الحجة التي تتلو حجة السهم، أي حجة الملعب، ومدخل الخطأ كان هو جمعه للحجتين معًا، باستدخاله لفكرة لاتناهي قسمة الزمان فيهما. وسنبيِّن ذلك بشيء من التفصيل عند دراستنا لتينك الحجتين.

الأقل يتساءل عن سر ابتداعها، واعتمادها من قبل فيلسوف متمهر في صياغة النقد، رغم كونها بادية الاختلال.

فهل نفسر ورودها بكونها من لوازم الوظيفة الحجاجية لا البرهانية[1]؟

كما نحتاج إلىٰ النظر في **طبيعة الترتيب المنهجي للحجج**، هل هو الترتيب ذاته الذي قدَّمها به زينون أم إنَّه ترتيب مبتدع من قبل راويها، أي أرسطو؟ إذ بصرف النظر عن تفاوت القيمة الاستدلالية، فإنَّا نرىٰ أنَّ الترتيب يقوم علىٰ حسٍّ منهجي حصيف. حيث إنَّ تقديم حجج نفي الكثرة علىٰ نفي الحركة يفيد تماسكًا منهجيًا. كما إنَّ الترتيب الذي وردت به الحجج الناقضة للحركة -في متن «السماع الطبيعي»- يكشف عن تناغم في المستند الاستدلالي، حيث يبدو أنَّ ترتيب الحجتين الأولىٰ والثانية، راجع إلىٰ اشتراكهما في الاستناد علىٰ مقولة المكان[2]؛ بينما الجامع بين الحجتين الثالثة والرابعة هو مفهوم الزمان.

وسؤال أصل هذا الترتيب هل هو من زينون أم من راويها، أي أرسطو، سؤال مشروع، ليس فقط لأنَّ ثمة تماسكًا منهجيًا في الترتيب المذكور؛ بل لسبب آخر وهو أنَّ ثمة مداخل منهجية أخرىٰ، رغم أنها أقل تماسكًا، فإنها تسمح بوضع تراتيب مغايرة كما سنبيِّن. ولذا؛ فرغم ما قلناه عن تماسك الترتيب المنهجي المعتمد في

---

(١) نستعمل لفظ الحجاج هنا بمدلوله الموسع، أي الذي يكون الاستدلال البرهاني مجرد جزء من ماصدقه. فنميز بذلك وفق ما هو متداول في الدرس اللساني والمنطقي المعاصر بين الوظيفة الحجاجية التي يمكن أن يتوسل فيها غير البرهان العقلي، وبين الوظيفة الاستدلالية البرهانية التي نعتمد في الممارسة الرياضية والمنطقية والعلمية؛ فيكون الحجاج موصولًا بالمقام التداولي، ونوعية القيم الثقافية المتداولة فيه، وغير مقيد بنوعية محددة من المواد المستعملة في المحاجة، وبالتالي يترخص المتوسل للحجاج في استقامة الدليل لأداء الوظيفة الجدلية. لكنني أنبّه في الوقت ذاته أنَّ زمن زينون لم يكن قد شهد تطورًا في الوعي بتمايز أنواع الأدلة وموادها. فنحن هنا في لحظة جد مبكرة من تطور نمط التفكير الاستدلالي البرهاني. ومن ثمَّ؛ فما يمكن أن نعيبه علىٰ زينون ليس غياب الصياغة الشكلية للدليل وفق مقام الاستدلال، بل ما نعيبه هو طبيعة الدليل في جملته، حيث نراه خاطئًا من الناحية المعرفية.

(٢) لم يوفق الشارح العربي أبو الفرج بن الطيب في إيضاح مستند أول حجة في إبطال الحركة، أي حجة «القسمة الثنائية»؛ حيث ظنَّ أنَّ مرتكزها هو قسمة الزمان، بينما الصواب هو أنَّ مرتكزها هو قسمة المكان. وسنبيِّن ذلك بالتفصيل في مبحث حجة القسمة الثنائية.

تقديم حجاج زينون، فإنَّ وجود تقاربات أخرىٰ يطرح إمكانية ترتيب الحجج بغير الترتيب الشائع، وهو ما يبرر وجوب الاستفهام عن أصالة هذا الترتيب المتداول: هل هو فعلًا من زينون، أم هو وضع منهجي اختاره راويها، أي أرسطو؟

يتبيَّن من المسطور السابق أنَّ مبحث زينون في محصول تاريخ التأويل مستشكل بأكثر من سبب. وأخطر الأسباب ما أشرنا إليه من وجود أخطاء كثيرة في كيفيات إيضاح حججه، والكشف عن مرتكزاتها.

لكن قبل الإيغال في تناول تلك الإشكالات المعرفية، نبتدئ، جريًا علىٰ عادتنا في هذا السفر، بوجيزٍ عن السيرة، وتوصيف لملامح المتن وتعداد متبقياته.

الفصل الأول

في السيرة والنتاج

- ١ -

هوامش حول زينون

يشير أفلاطون، وذلك لأنَّه في محاورة «برمنيد» إلىٰ أنَّ زينون كان يصغر أستاذه بحوالي ثلاثة عقود. وبما أنَّنا استندنا في مبحث برمنيد علىٰ توقيت أفلاطون لا علىٰ أبولودوروس، وبما أنَّنا رجحنا بأن يكون توقيت ميلاد برمنيد هو حوالي ٥١٩ ق م؛ فإنَّ ميلاد زينون يحتمل أنه كان حوالي ٤٩٠ ق م.

لكن هذا التوقيت لا يعني أنَّ له سندًا وثيقًا؛ إنما هو مجرد ابتناء علىٰ الشهادة الأفلاطونية الواردة في محاورة «برمنيد».

ولكن إذا أردنا التوسع في بيان الوارد في شأن توقيت الميلاد، فثمة مؤشرات زمنية مختلفة شيئًا ما؛ حيث يوقت سويداس سنة نضج زينون بالأولمبياد الثامنة والسبعين، بينما يوقتها ديوجين اللايرسي في الأولمبياد التاسعة والسبعين، في حين يذهب أوسيب إلىٰ أنَّ نضج زينون كان في الأولمبياد الثمانين.

وكل هذه التواقيت رغم اختلافها؛ يبدو أنَّ القائلين بها اشتغلوا علىٰ الوارد في المتن الأفلاطوني فحاولوا أن يستنتجوا من خلاله توقيتًا مقاربًا.

أما من حيث النسب؛ فقيل بأنَّ أباه اسمه طيلونطاغوراس Télentagoras. ونظرًا لشدة ارتباطه ببرمنيد يشير أبولودوروس بأنَّ هذا الأخير تبنَّاه.

وفي توصيفه الجسدي نقرأ عند أفلاطون[١] بأنَّ زينون كان طويل القامة جميل المحيا، بل يذهب إلىٰ حدِّ وصف ارتباط برمنيد به بأنَّه ارتباط شذوذ جنسي. لكن الدوكسوغرافي المصري/ اليوناني أثيني Athénée[٢] رفض هذا التلميح القبيح.

---

(١) Platon, Parménide, 127 a.

(٢) Athénée, Les Deipnosophistes, XI, 505 F.

ثم إنَّنا لا نعلم عن سيرته الحياتية شيئًا كثيرًا، سوىٰ أنَّه اشترك مع برمنيد في وضع تشريعات مدينة إيليا[1].

ومما يشير إليه جمع من الدوكسوغرافيين وكتَّاب سير الفلاسفة (منهم ديوجين اللايرسي، وديميتريوس، وأنتيسطين، وهيرميب)[2] أنَّ زينون ناهض أحد الطغاة -قيل بأنَّه نيارك Néarque، وقيل بأنَّه ديوميدون Diomédon، وفي قول ثالث اسمه ديميلوس Démylus-؛ فقبض عليه، وأنَّه قابل التعذيب الشديد برباطة جأش وشجاعة. ونقرأ عند ديوجين اللايرسي تفاصيل عن ذاك التعذيب؛ حيث يقول بأنَّ زينون رفض الكشف عن أسماء أصدقائه المشاركين معه في المؤامرة لقلب الحكم، وأنَّه سخر من الطاغية بأن صرح بأسماء المقربين له لا بأسماء أصدقائه، وأنَّه «بحجة الإسرار له ببعض الأمور الخاصة طلب منه الاقتراب ليسر له القول في أذنه، ثم لما اقترب منه عض زينون أذن الطاغية ولم يطلقها إلا بعد أن ضُرب ضربًا قاتلًا. ثم إنَّه بعد ذلك قطع لسانه بأسنانه وبصقه علىٰ وجه الطاغية»[3]، وظل رابط الجأش مقابل التعذيب المبرح حتىٰ مات.

أما عن سنة وفاته؛ فقيل بأنها كانت حوالي ٤٣٠ ق م.

---

(١) ترجع هذه الرواية إلىٰ سترابون في الكتاب السادس من متنه «الجغرافيا» ومن الملحوظ في ابتداء حديثه عن زينون وبرمنيد أنَّه وصفهما بالفيثاغوريين:

Strabon, Géographie, VI, I, I.

(٢) أخذنا الشواهد المتحدثة عن مقتل زينون، عن زيلر:

Eduard Zeller.A History of Greek Philosophy, ibid, p610.

(٣) Diogene, Vies, IX, 26-27.

- ٢ -

في النتاج

في ما يخص مكتوبات زينون يبدو أنها كتاب واحد، ودليل ذلك أنَّ أفلاطون أشار في محاورة برمنيد إلىٰ نصّ متن واحد لزينون. كما نلحظ أنَّ سمبليقيوس لم يذكر له سوىٰ كتاب واحد، هو ذاك الذي استند عليه أرسطو لرواية الحجج الزينونية. ولذا؛ رغم حديث ديوجين اللايرسي عن كتب زينون بالجمع لا بالإفراد، ورغم تعداد سويداس لأربعة كتب، فإنَّنا نرىٰ أنَّ غالب الظنّ هو أنَّ هذه العناوين هي توصيف لأقسام الكتاب لا لأسفار مستقلة[1].

وإذا استحضرنا ما تبقىٰ من متن زينون؛ يتبيَّن أنَّه كان **أول فلاسفة المدرسة الإيلية الذين كتبوا بالنثر**، حيث اصطنع برمنيد وكذا كزينوفان لغة الشعر للتعبير عن فكرهم. **ويبدو أنَّ خيار النثر كان راجعًا إلىٰ أسباب منها أنَّ زينون كان واعيًا بطبيعة الوظيفة الفلسفية التي تحملها ومستلزماتها؛ حيث أدرك أنَّ الصراع الفكري والجدل المعرفي الاستدلالي ضد الخصوم أحوج ما يكون إلىٰ لغة النثر منها إلىٰ لغة القصيد.**

ودوكسوغرافيا زينون محدودة جدًا؛ إذ لا تتعدىٰ ما رواه أرسطو في متن «السماع الطبيعي»، وما أضافه سمبليقيوس خلال شرحه. ومدار تلك النصوص علىٰ ثمانية استدلالات:

أما الاستدلالان الأول والثاني اللذان نقد بهما الكثرة؛ فمرجعنا هو سمبليقيوس، بينما الاستدلال الثالث والرابع الناقضين للكثرة، والاستدلالات الأربعة التي أبطل

---

(١) هو ذات ما وجدنا زيلر قد انتهىٰ إلىٰ القول به نافيًا هو أيضًا أن يكون حديث اللايرسي عن كتابات لزينون دلالة علىٰ أكثر من كتاب، انظر:

Eduard Zeller.A History of Greek Philosophy, ibid, pp610-611.

بها موجودية الحركة؛ فمصدرها هو متن «**السماع الطبيعي**» لأرسطو.

لكن بجانب هذا الضمور الشذري، ثمة ركام كبير من الكتابات التي تناولت استدلالات زينون بالشرح والتأويل والنقد. ومن ثمَّ؛ فإنَّ المهمة هنا تنتقل من تعداد الشذرات إلىٰ النظر في جدل التأويل الذي تناولها بالبحث، الذي لا يخلو من أخطاء وتحريفات، تستلزم الكشف والتصحيح.

الفصل الثاني

فلسفة زينون

أشرنا من قبل إلىٰ أنَّ كل فلسفة زينون أو لنقل -بشيء من الاحتراس الذي تستوجبه محدودية الوارد في المتن الدوكسوغرافي- إنَّ كل ما تبقىٰ لنا عنها، اشتغال جدلي علىٰ فكرتين اثنتين هما:

- **نفي الكثرة.**
- **نفي الحركة.**

أما عن ترتيب أدلة نقد الكثرة قبل نقد أدلة الحركة[1]؛ فراجع إلىٰ أنَّ إنكار الحركة مستند علىٰ إنكار الكثرة، أي إنكار فرضية تجزيئية المكان والزمان؛ حيث إنَّ امتناع الكثرة في المكان والزمان يقتضي امتناع الحركة؛ لأنَّ هذه لا تتحقق في عالم الفعل، إلا بسبق إمكان تكوين المكان من عدد من العناصر المتناهية؛ لكي يتم قطعه بحركة الجسم. كما إنَّ نفيه الحركة بدليل الزمان، كان مستندًا علىٰ الفرض القائل بأنَّ الزمان مكون من عدد من الآنات، حيث آل بهذا الفرض -بطريقة البرهان بالخلف- إلىٰ نفي الحركة؛ لأنَّ القول به يؤول حتمًا إلىٰ أنَّ مجموع السكون تحرك، كما سنبيِّن في تحليل حجة السهم.

وعليه؛ تكون أدلة نفي الكثرة مقدمة علىٰ أدلة نفي الحركة. فلنتناول تلك الأدلة وفق الترتيب الذي يستوجبه البيان السابق.

١- في أدلة نفي الكثرة

كيف أسَّس زينون استدلاله علىٰ نفي الكثرة الأنطولوجية؟

وما هي القيمة الاستدلالية لحجاجه؟

ينطلق زينون من فرض إمكان وجود الكثرة. وبتقرير الفرض يرىٰ أيضًا وجوب **تفريع كينونة الكثرة إلىٰ نوعين: إما امتداد أو آحاد.** ثم ينطلق في تأسيس نقده لأطروحة القائلين بوجود الكثرة مقدمًا أربع حجج، يمكن أن نوجز مدار استدلاليتها علىٰ نقض موجودية الكثرة، في بعدين اثنين هما:

---

(١) ليس ثمة موثوقية في نسب تقديم هذا الترتيب إلىٰ زينون، بل نستشفه من نظام القصيدة البرمنيدية حيث قُدم مفهوم الوحدة علىٰ الثبات؛ مما يسمح لنا بأن نفترض أنَّ المدرسة الإيلية جعلت نقد الحركة تاليًا لنقد الكثرة.

- إيقاع أطروحة الخصم في مفارقة احتواء المتناهي علىٰ اللاتناهي، من حيثية مقولة الكم. وهي المفارقة التي تتضمنها الحجة الأولىٰ، وتبدو صريحة بشكلٍ خاص في الثانية.

- إيقاعها في مفارقة لاتناهي الحاجة إلىٰ المكان لحمل المكان. وهي المفارقة التي أبرزها في الحجة الثالثة.

أما **الحجة الرابعة**؛ فلا نرىٰ لها مستندًا عقليًّا مكينًا، بل هي مجرد حجة صوتية مختلة لا تحتوي علىٰ أي مفارقة نظرية حقيقية.

فلنفصِّل القول:

١-١ الحجة الأولى: نقد القول بالكثرة الممتدة

يرىٰ زينون أنَّ القول بموجودية الكثرة الممتدة، قول بكثرة كيانات كميَّة لها امتداد في المكان. وبما أنَّ الكمَّ قابل للتجزيء والانقسام إلىٰ قسمين؛ فإنَّ كل قسم من المقسوم يقبل هو بدوره القسمة إلىٰ قسمين، والحاصل من ذلك قابل أيضًا للانقسام؛ وهكذا إلىٰ **أجزاء لا متناهية في الصغر**. ولازم ما سبق، أنَّ الكثرة الكميَّة الممتدة، تكون محتوية لعددٍ من الأجزاء لا متناهية الصغر.

لكن المفارقة التي تلزم عما سبق تقريره هي أن **تلك الأجزاء اللا متناهية في الصغر ليس لها عظم؛ لأنَّ ما له عظم هو قابل للانقسام.**

يقول **أرسطو** في متن «**الميتافيزيقا**»: «إذا كان الواحد في ذاته غير منقسم؛ فإنَّه -حسب زينون- لا شيء موجود؛ لأنَّ زينون يصرح بأنَّ الذي بإضافته أو إنقاصه، لا يجعل من الشيء أكبر أو أصغر، ليس موجودًا»(١).

إن ما هو غير منقسم لا يمكن أن يكون له عظم؛ وإذا أضيف ما ليس له عظم إلىٰ شيء، فلن يزيد فيه وإذا أنقص من شيء لن ينقصه. **والذي إذا أضيف لا يزيد، وإذا أنقص لا ينقص هو عدم.**

يقول **سمبليقيوس** في شرحه علىٰ «**متن السماع**»: «إذا كان الموجود ليس له عظم،

---

(١) Aristote, Metaphysique, B, IV, 1001 b7.

فلن يكون موجودًا»[1]. ويقول أيضًا إنَّ «الذي لا يمتلك عظمًا، وحجمًا، وكتلة، لا وجود له؛ لأنَّه إذا أضفنا إلىٰ شيء شيئًا لا عظم له؛ فإنَّ الشيء الأول لن يكتسب عظمًا. وبهذا يلزم أنَّ الذي أضيف هو لاشيء. وإذا كان إنقاص شيء من شيء آخر، لم يكن له أثر في جعل الشيء الذي أنقص منه أصغر، مثلما أنَّ إضافة شيء إلىٰ شيء، لم تجعله أكبر؛ فإنَّه من الواضح أنَّ الذي أضيف والذي أنقص لم يكن شيئًا»[2].

ثم إنَّ القول بالكثرة الممتدة يلزم عنه من جهة ثانية، أنها لا متناهية في العظم؛ لأنَّ عناصر الكثرة لن يكون لها وجود إلا إذا كان لها عظم. لأنَّه كما سلف القول: كل ما ليس له عظم ليس له وجود. يقول سمبليقيوس: «إذا كان موجودًا، فمن الضروري بأنَّ كل موجود له عظم ما، أي حجم ما، وأنَّ ثمة مسافة بين موجود وآخر. والاستدلال نفسه يكون للذي يتلوه»[3].

ولكي توجد عناصر بكثرة؛ يجب أن تكون موجودة علىٰ نحوٍ متمايز ومبتعد عن بعضها البعض، وإلا التبست ببعضها واختلطت فلا تكون كثرة. أي لا بدَّ من وجود وسط فاصل بين العنصر والعنصر.

ثم إنَّ القول ذاته يجب أن يصدق علىٰ الوسط؛ لأنَّه إذا كان ثمة وجود للوسط فلا بدَّ من القول بأنَّ له عظمًا. ولا بدَّ لهذه الأعظام من أن تكون متمايزةً أيضًا بعضها عن بعض، وهكذا إلىٰ ما لا نهاية.

وعليه؛ فإنَّ النتيجة التي تلزم عن القول بالكثرة، نتيجة مناقضة؛ إذ تقول بأنَّ الكثرة لا متناهية في الصغر إلىٰ حدِّ انتفاء العظم، ولا متناهية في الكبر. يقول سمبليقيوس في شرحه علىٰ متن السماع:

«من بين حججه: إذا كانت الموجودات كثيرةً؛ فيجب أن تكون كبيرة وصغيرة، كبيرة إلىٰ درجة أن تكون لا محدودة في العظم، وصغيرة إلىٰ حدِّ أن لا يكون لها عظم»[4].

---

(١) Simplicius, Commentaire sur la Physique d'Aristote, 140,34.

(٢) Simplicius, Commentaire sur la Physique d'Aristote, 139,5.

(٣) Simplicius, Commentaire sur la Physique d'Aristote, 140,34.

(٤) Simplicius, Commentaire sur la Physique d'Aristote, 139,5.

وتلك هي المفارقة التي يوقع فيها زينون القائل بموجودية الكثرة.

١-٢ الحجة الثانية: نقد القول بالكثرة غير الممتدة

يستعمل زينون، في هذه الحجة، نظرية الوسط التي استعملها في حجة الكثرة الممتدة. ونقده أطروحة الكثرة غير الممتدة، يبدو موجهًا إلىٰ نظرية الأعداد الفيثاغورية؛ حيث يرىٰ زينون أنَّه إذا قيل بوجود تلك الأعداد، فهي ولا بدَّ كثرة كموم متناهية منفصلة، وإلا التبست واختلطت. **بيد أنَّ القول بانفصال بعضها عن بعض، يفترض وجود الوسط بين كل كمية جزئية وبين غيرها ليتحقق الفصل**. إلا أنَّ الوسط قابل هو نفسه للانقسام، وليس ثمة ما يحيل عقلًا القول باستحالة ذلك. وبما أنَّ الانقسام لا ينتهي عند حدٍّ؛ فمعنىٰ ذلك أنَّ **الوسط ينقسم إلىٰ ما لا نهاية. وهذا يناقض تناهي الآحاد**(١).

وعليه؛ فإنَّ القول بالكثرة، بالمدلول الجزئي المنفصل، (أي النظرية الفيثاغورية) يؤول إلىٰ **مفارقة استبطان المتناهي للاتناهي**؛ ولا مخرج -حسب زينون- من هذه المفارقة سوىٰ نفي وجود الكثرة.

يقول سمبليقيوس: «يبيِّن [زينون] أنَّه اذا كانت الموجودات متعددةً؛ فيجب في الحال ذاته أن تكون محدودة ولامحدودة، وهذا ما يخطه كتابة:

إذا كانت الموجودات متعددة؛ فمن الضروري أن تكون محدودةً في العدد. وإذا كانت الموجودات متعددة؛ فهي لا نهائية؛ لأنَّه دائمًا سيكون هناك موجودات بين الموجودات، وموجودات أخرىٰ بين هذه التي توسطت الأخرىٰ. والنتيجة أنَّ

---

(١) قد بيَّنَّا في كتاب الفيثاغورية أنَّ نظريتها الرياضية لامست مشكلة الوسط بين الوحدات العددية، وأنَّ ذلك كان مدخلًا إلىٰ اكتشافها العدد الأصم الناتج عن أعداد ليس لها جذر تربيعي صحيح، وقد كانت مناسبة الاكتشاف هي البحث في المثلث قائم الزاوية بربط علاقة طول الوتر بطولي ضلعي الزاوية القائمة للمثلث. ومعلوم أنَّ العقل الرياضي الفيثاغوري -المخلوط بتمثلات لاهوتية- لم يقبل ناتج بحثه في هندسة المثلث؛ لأنَّه كان عددًا خارقًا لمعقولية ولاهوتية نظرية العدد؛ فلم يجد من حلٍّ سوىٰ إخفاء السر (حكاية إعدام هيباس). ولعل زينون في تأسيس مفارقة الوسط، كان واعيًا بالمأزق الفيثاغوري تجاه إشكاليته الناتجة عن قسمة الكموم الرياضية المنتجة للأعداد الصماء. وإن كان نقده للنظرية الفيثاغورية هو في مرماه الأخير بيانًا لاحتواء المتناهي علىٰ اللاتناهي.

الموجودات لا نهائية. وهكذا برهن بالتنصيف[1] (Dichotomie)[2] الخاصية اللانهائية الناتجة عن التعدد»[3].

١-٣ الحجة الثالثة: استحالة وجود المكان

ترتكز **الحجة الثالثة النافية لموجودية الكثرة علىٰ نفي وجود المكان**. حيث يرىٰ زينون **أنَّ وجود كثرة من الأشياء يستلزم أولًا وجود المكان الحامل لها**. إذ لا يمكن أن يوجد الشيء دون أن يشغل حيزًا مكانيًا. والحال أنَّ المكان غير موجود؛ **لأنَّه إذا كان موجودًا احتاج هو نفسه إلىٰ مكان ينوجد فيه**. وهذا الأخير يستلزم هو أيضًا وجود مكان يشغله، **وهكذا إلىٰ ما لا نهاية**.

يقول أرسطو في «السماع الطبيعي»: «فإنَّ شك زينن[4] يقتضي حجة ما، وهو أنَّه إن كان كل موجود ففي مكان، فمن البيِّن أن يكون للمكان مكانٌ، وهذا يمر بلا نهاية»[5].

ومن ثمَّ؛ فالحقيقة التي تخرجنا من هذه الاستحالة هي القول بلا وجود المكان. لكن إذا تقرر ذلك؛ فالأشياء المتعددة التي يقال إنَّها موجودة، هي في الحقيقة غير موجودة لانعدام المكان القابل لها. أي إنَّ النتيجة اللازمة عن حجة نفي المكان، هي

---

(١) استعملنا في ترجمتنا لنصّ سمبلقيوس ما استعمله ابن حنين؛ فنقلنا لفظ (ديكوطومي Dichotomie) بلفظ «التنصيف». والمراد بهذا اللفظ عملية القسمة إلىٰ النصف.

(٢) المتداول في عرض استدلالات زينون هو وصف الحجة الأولىٰ من حجج نقض الحركة بالديكوطومي (أي التنصيف أو القسمة الثنائية)، وهو وصف صائب بلا شك، ولكننا نرىٰ أنَّ الأصوب منه هو أن نعت الديكوطومي كما يصدق علىٰ الحجة الأولىٰ الخاصة بإبطال الحركة، يصدق أيضًا علىٰ الحجة الثانية الواردة في قسم نقض الكثرة، كما يصدق أيضًا علىٰ أول حجج نقض الكثرة، في جانبها الثاني الخاص بالكثرة اللامتناهية في العظم.

(٣) Simplicius, Commentaire sur la Physique d'Aristote, 140,27.

(٤) كذا يرسم إسحاق بن حنين اسم زينون.

(٥) Aristote, Physique, IV, I, 209 a23.

واللفظ العربي لهذا النص الأرسطي أخذناه عن الترجمة العربية:

أرسطو، «السماع الطبيعي»، ترجمة إسحق بن حنين، تحقيق عبدالرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٤، ج١، ص٢٨٠

أنَّ وجود الكثرة ليس حقيقة؛ لاحتياجها إلىٰ الحامل المكاني لكي توجد. وبما أنَّ الحامل انعدم؛ فقد انعدم المحمول بالتَّبَعِ.

ونستطيع القول بأنَّنا في هذا الموضع من الاستدلال نشهد أول تأسيس فلسفي لمشكلة المكان؛ حيث إنَّه منذ لحظة الاستشكال هذه مع الفلسفة الإيلية صار المكان من أهم انشغالات التفكير الفلسفي.

٤-١ الحجة الرابعة: اختلاف صوت المفرد والكثرة

سبق أن أشرنا في تقديم المبحث إلىٰ أنَّ هذه الحجة مجرد حجةٍ صوتية، يرتكز زينون لتأسيسها علىٰ الإدراك الحسيِّ الناتج عن مقدار الصوت. وذلك ليستدل علىٰ أنَّ وجود الكثرة ليس حقيقة[١].

ولإيضاحها لنأخذ مثالًا تقريبيًا:

إذا أسقطنا عشرة آلاف ذرة قمح، مرة واحدة، سنسمع صوتًا مدويًا. لكننا إذا أسقطنا تلك الذرات مفردة، أي ذرة تلو أخرىٰ مع فاصل زمني؛ سنلاحظ أنَّ مقدار الصوت الذي يحدثه سقوط الذرة المفردة صامت، بينما كان سقوط العشرة آلاف ذرة مرة واحدة، دويًا مسموعًا. فكيف يكون مجموع عشرة آلاف من السقوط الصامت هو ذاك الدوي الكبير الذي أحدثه سقوط العشرة آلاف مرة واحدة؟!

أو بتعبيرٍ رياضي «كيف يكون مجموع عشرة آلاف صفر لا يساوي صفرًا؟!»[٢].

وعليه؛ يستنتج زينون أنَّ الكثرة غير حقيقية.

ذاك كان هو الحجاج الصوتي الذي قدَّمه زينون لإبطال الكثرة.

ولكن رغم خطأ الاستدلال؛ فإنَّه أسهم في استشكال عملية الإدراك، حيث بيَّن أن «الإدراك ليس انعكاسًا بسيطًا لخصائص موضوعية، ولكنَّه نتاج أثر الموضوع في

---

(١) انظر التقديم الأرسطي للحجة في:

Aristote, Physique, VII, V, 250 a19.

(٢) Gomperz, Theodor. Les penseurs de la Grèce, t1, ibid, p207

الذات، وأنَّ نتيجة ذلك مرتبطة بسلسلة طويلة من معطيات بعضها من الموضوع وبعضها من الذات»[1]. وفي ذلك تكمن قيمة فلسفة زينون، أي إنَّ قيمتها في تقديرنا هي في **استشكالها** لكثيرٍ من الألفاظ المركزية في المعجم الفلسفي، حيث سيكون التفكير فيها مناسبة لإحداث نقلات نوعية في كثير من المفاهيم الفلسفية.

٢- في أدلة نقد إمكان الحركة

ذاك كان **إبطاله وجود الكثرة**، وانتصاره لمبدأ **الوحدة**. أما عن دحضه للحركة وانتصاره لمبدأ الثبات؛ فقائم علىٰ **أربع حجج** أيضًا لها ترتيب خاص يستحق البحث.

فلننظر ابتداء في دلالة **ترتيب الورود**، ثم معنىٰ ذلك الترتيب من حيثية **القيمة الحجاجية**، قبل التفصيل في بحث **ماهية تلك الحجج** واحدة تلو أخرىٰ، **ونقد بعض الأخطاء المتداولة** في الكتب الفلسفية التي سعت إلىٰ بحثها وإيضاح دلالاتها.

معلوم أنَّ حجج نفي الكثرة انتهت إلىٰ نقض الفرض القائل بأنَّ طبيعة المكان والزمان مجزَّأة. حيث كان إنكار تركيب الزمان والمكان هو المرتكز الفلسفي الاستدلالي لامتناع الحركة؛ ولهذا كان لأدلة إبطال الكثرة الأولوية علىٰ أدلة امتناع الحركة وفق اللحاظ الحجاجي السابق.

وتحليل طبيعة الحجج الأربع، من حيثية نوعية مرتكزاتها في الاستدلال علىٰ امتناع الحركة، يبيِّن أنَّ الحجتين الأولىٰ والثانية ارتكزتا علىٰ طبيعة المكان، بينما ارتكزت الحجتان الثالثة والرابعة علىٰ طبيعة الزمان.

ولعل هذا اللحاظ الناظر إلىٰ طبيعة المرتكز هو الذي يفسر ترتيب الحجج. أقصد الترتيب الأرسطي لحجج زينون.

لكن يصح الاستفهام هنا:

هل الترتيب الوارد هو الترتيب ذاته الذي قدَّم به الفيلسوف الإيلي حججه، أم إنَّه جمع للحجج وترتيب لها من قبل أرسطو؟

إنَّ الحافز إلىٰ هذا السؤال هو وجود علائق أخرىٰ بين الحجج الأربع يسمح بإعادة

---

(1) Gomperz, Theodor. Les penseurs de la Grèce, t1, ibid, p208

ترتيبها علىٰ أنحاء أخرىٰ. ومن ثمَّ؛ لا نأخذ بموقف فيكتور بروشار **Victor Brochard** القائل بأنَّ: «الترتيب المنطقي للحجج مطابق تمامًا للترتيب التاريخي الذي عرضه لنا أرسطو، الذي هو **يقينًا الترتيب ذاته الذي قدَّمه زينون**»[1]؛ إذ لا نرتاح لهذه اللغة اليقينية الجازمة، بل نرىٰ من الأفضل تقديم الأمر وفق لغة الاحتمال. خاصة وأنَّه كما أشار بروشار نفسه ثمة بين الحجج الأربع روابط بغير الترتيب السابق إيراده في المتن الأرسطي.

صحيح أنَّ الترتيب الوارد في متن السماع الطبيعي له مسحة تأسيس منهجي مكين، نتيجة انبنائه أولًا علىٰ مستلزمات طبيعة المكان، ثم انتقاله إلىٰ مستلزمات طبيعة الزمان. لكن مع ذلك؛ ثمة عناصر اشتراك بين الحجج الأربع بغير ترتيبها المقدم عند أرسطو؛ حيث يمكن:

- جمع الحجة **الأولىٰ بالرابعة؛** لأنهما معًا تقدمان **الحركة في مجال امتدادي محدود.**

- كما يمكن جمع الحجة **الثانية والثالثة؛** لأنهما معًا تقدمان **الحركة في امتداد غير محدود.**

- كما يمكن أن نلحظ بين الحجة **الأولىٰ والثالثة** مشتركًا وهو اعتمادهما معًا علىٰ أنَّ ثمة **فاعلًا واحدًا للحركة، مع استحالة بدئها.**

- بينما نلقىٰ في الحجتين **الثانية والرابعة فاعلين متحركين لا ثابتين.**

ومن ثمَّ؛ إذا كان الترتيب الأرسطي هو المعتمد في تقديم حجاج زينون، فإنَّ وجود تلك المشتركات السابق الإلماح إليها، يسمح بالاحتمالية التي أشرت إليها، في شأن ماهية الترتيب الأصلي للحجج من قبل صاحبها، أعني زينون.

هذا عن ترتيب ورود الحجج، أما عن الترتيب التفاضلي لقيمتها الحجاجية؛ فراجع إلىٰ أنَّ الشراح/ النقاد لم يجعلوها علىٰ المقام ذاته؛ **إذ ذهب أغلبهم إلىٰ تقدير الحجتين الأولىٰ والثانية، أما الحجتان الثالثة والرابعة فلم تكن محل احتفاء وتقدير،**

---

(1) Victor Brochard, Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne , éd, J. Vrin, 1926, p5

كالحجتين السابقتين وخاصة حجة أخيل؛ حيث عاملها النقاد بغير قليل من الاستهجان.

وإضافة إلىٰ خفض قيمة الحجة الثالثة، بإضافتها إلىٰ الحجة الرابعة، وجعلهما دون صدقية الحجتين الأولىٰ والثانية؛ ثمة أيضًا **استشكال يطال دوالها**. وقد ألمحنا في تقديم المبحث إلىٰ أنَّ إشكالية إيضاح حجج زينون لا تتعلق بغموض صيغ عرضها فقط؛ بل ثمة أحيانًا اختلاف في ترجمة النص الإغريقي الذي أوردها، وأعني به النصَّ الوارد في **«السماع الطبيعي»** لأرسطو. ويمكن أن نشير هنا علىٰ سبيل المثال إلىٰ **الحجة الثالثة المعنونة بـ«حجة السهم»**، حيث استبعد المؤرخ الفرنسي **رونوفيي** Renouvier في ترجمته للنصِّ الأرسطي من اليونانية إلىٰ الفرنسية كلمتين اثنتين تفيدان أنَّ وحدات الزمان غير مجزَّأة. زاعمًا أنَّ تينك **«الكلمتين أدخلهما نَسَّاخ يفتقر إلىٰ الفهم»**[1].

ولا نوافق رونوفيي علىٰ تشكيكه في أصالة تلك الكلمتين؛ حيث نرىٰ استحضارهما هو المرتكز الحقيقي للاستدلال.

كما نلقىٰ في النصوص الدوكسوغرافية القديمة تباينًا في إيضاح الحجة الثالثة؛ حيث يختلف إيضاح سمبليقيوس عن إيضاح ثاميسطيوس Themistius. كما تختلف الكتابات التأريخية الحديثة في بيانها، حيث يذهب رونوفيي -مثلًا- إلىٰ تخطئة شرح سمبليقيوس واعتماد شرح ثاميسطيوس، بينما يذهب شارل دونان Charles Dunan إلىٰ اعتماد سمبليقيوس، بل والتوفيق بينه وبين شرح ثاميسطيوس.

وهذه الاختلافات حافز لنا للبحث، وسيكون من بين مستندات بناء موقفنا، الارتكاز علىٰ الترجمة العربية القديمة لمتن **«السماع الطبيعي»**، أعني ترجمة إسحاق بن حنين، والشروح التي حشىٰ بها الفلاسفة العرب علىٰ النصِّ الأرسطي.

ذاك عن دلالة الترتيب المنهجي لحجج الحركة، ومفاضلة الشراح بينها من حيث القيمة الاستدلالية، فلننتقل إلىٰ بحثها بالتفصيل واحدة تلو أخرىٰ.

---

(1) Cité in, Charles Dunan, Les arguments de Zenon, Félix Alcan, Paris 1884, p10

يقول أرسطو في متن «السماع الطبيعي»: «وحجج زينُن في الحركة، التي يعسر حلها أربع»[1] أولها:

٢-١ الحجة الأولى: التنصيف أو القسمة الثنائية (Dichotomie)

وهي أول استدلالات إبطال الحركة، وقد اشتهرت بحجة «الديكوطومي» أي «القسمة الثنائية»، أو بتعبيرٍ أدق «حجة لا تناهي القسمة الثنائية».

فكيف يقدمها أرسطو؟

يقول في متن «السماع الطبيعي»: «فالأولىٰ منها قوله إنَّه ليس حركة من قبل أن المنتقل يجب أن يبلغ نصف الشيء قبل أن يصل إلىٰ آخره»[2].

ويشرح أبو الفرج بن الطيب الحجة بالقول: «الشكوك التي ذكرها زينن في إبطال الحركة أربعة: أحدها: مأخوذ من قسمة الزمان، وهو هذا: إن كان القاطع للبعد لا يقطعه إلا بعد قطع نصفه، وأنصافه لا نهاية لها، فقطعه لها إنما يكون بعد قطع ما لا نهاية له. وما لا نهاية له لا يأتي المبتدئ له علىٰ الفراغ منه. فليس أحد يقطع المسافة»[3].

وهذا الشرح الذي قدَّمه أبو الفرج بن الطيب لحجة القسمة الثنائية، **غير موفقٍ؛ لأنَّ** هذه الحجة -كما هو الشأن بالنسبة إلىٰ الحجة التي تتلوها- **لا ترتكز علىٰ قسمة الزمان -كما ظنَّ شارحنا العربي- بل تستند علىٰ قسمة المكان**. ومن ثمَّ؛ فالشرح المنضبط لمنطوقها هو أنها «مأخوذة من قسمة المكان»، لا «من قسمة الزمان». ولهذا؛ نرىٰ كلام أبي الفرج هنا غير مدرك لدلالة مرتكز الاستدلال[4]. وإذا لم يكن الخطأ من الناسخ؛ فإنَّ قول أبي الفرج بن الطيب في هذا الموضع مختل جدًّا، ولا يدل علىٰ فهم نوعية مرتكز الحجاج الزينوني. ونستغرب أن يذهل عنه هذا الشارح العربي المقتدر،

---

(١) أرسطو، السماع الطبيعي، ترجمة إسحق بن حنين، م س، ص٧١٣.

(٢) أرسطو، السماع الطبيعي، ترجمة إسحق بن حنين، م س، ص٧١٣.

(٣) أرسطو، السماع الطبيعي، ترجمة إسحق بن حنين، م س، ص٧١٧.

(٤) للأسف لم يعلق المحقق عبد الرحمن بدوي علىٰ خطأ النص، بل أورده دون أي إشارة تصحيحية.

مع أنَّنا نراه في الموضع الذي يشرح فيه نقد أرسطو للحجة لا يورد القسمة الزمانية عند حديثه عن «التنصيف».

أما الدليل علىٰ أنها حجة مرتكزة علىٰ قسمة المكان لا علىٰ قسمة الزمان؛ فَبَيِّنٌ من منطوقها، حيث يفيد أنَّ حركة الجسم من موقع إلىٰ آخر، تستلزم قطع مقدار المسافة الفاصلة بينهما. والحال أنَّ هذا المقدار قابل للقسمة إلىٰ نصف، ونصفه قابل بدوره إلىٰ التنصيف (القسمة الثنائية)، وهكذا دواليك، ومن ثمَّ؛ **فالمسافة مكونة من مقادير جزئية لا نهائية، واجتياز مقادير لا نهائية ممتنع**، وعليه؛ فالحركة ممتنعة أيضًا، بسبب لا تناهي القسمة الثنائية للمسافة (للمكان).

أما كيف تجاوز أرسطو حجة زينون؟ وكيف فهم المشائيون منطوق هذا التجاوز؟ فيكفينا أن نشرح شرح أبي الفرج بن الطيب، فهو خلاصة للموقف الفلسفي المشائي. يقول أبو الفرج في إيضاحه للنقد الأرسطي للحجة الأولىٰ:

«وحل هذا الشك قد تقدَّم، وهو أنَّه إن أراد بهذه الأنصاف التي لا نهاية لها الأنصاف المتوهمة والنقط، فإنَّ هذه كما أنها تمر في الوهم بلا نهاية. وإن أشار إلىٰ القطع الموجود، فهذا إنما هو قطع شيء هو موجود بالفعل. وهذا الموجود بالفعل هو متناه بالفعل؛ فيجب أن يتناول هذا القطع ما هو موجود بالفعل لا غير. وما هو موجود بالفعل ليس هو بلا نهاية. فليس يقف قطع القاطع للبعد علىٰ الفراغ مما لا نهاية له»[1].

نلحظ هنا حضورًا للمقولات الأرسطية التي عليها ليس فقط تأسيس نقد الفلسفة الإيلية، بل عليها مدار تأسيس الفلسفة الطبيعية المشائية. ونعني بتلك المقولات، **أربعة أزواج مفاهيمية هي: القوة والفعل، والتناهي واللاتناهي. إنها المقولات الأربع، التي أراها ضرورية لفهم مرامي نقد أرسطو لزينون**، فلنوضح ذلك:

لا ينكر أرسطو أنَّ المكان قابل للقسمة النظرية إلىٰ ما لا نهاية، بل إنَّه يقبل بهذا الطرح، لكنَّه مع ذلك يقول بإمكان الحركة. فكيف تأتىٰ لأرسطو الجمع بين الأمرين، اللذين ظنَّ زينون أنهما ينفيان بعضهما علىٰ نحوٍ حتمي؟

---

(١) أرسطو، السماع الطبيعي، ترجمة إسحق بن حنين، م س، ص٧١٧.

تمكن أرسطو من الجمع **بالتميز بين اللانهائي بالقوة واللانهائي بالفعل**[1] -لاحظ معي قول أبي الفرج: «إن أشار إلىٰ القطع الموجود، فهذا إنما هو قطع شيء هو موجود **بالفعل**. وهذا الموجود **بالفعل هو متناه بالفعل**»- ومراده بذلك القول أنَّ الوجود الفعلي هو للتناهي، أما اللاتناهي فلا وجود له بالفعل، بل موجوديته بالقوة فقط. ومن ثمَّ؛ فالمسافة المكانية الموجودة فعلًا قابلة للقطع؛ لأنها وجود بالفعل. بينما القسمة النظرية للمكان هي علىٰ مستوىٰ **القوة** قسمة لا نهائية.

بالامكان هنا رفع اعتراض ضد أرسطو وفرقة المشائيين، فنقول:

معلوم أنَّ مفهوم القوة يطرح في الفلسفة الأرسطية بمدلول إمكان الانتقال إلىٰ الفعل، ومن ثمَّ؛ إذا كانت اللانهائية لها وجود بالقوة، أليس اللازم عن هذا أنَّ لها إمكان انتقال إلىٰ الوجود بالفعل؟

في الحقيقة ثمة رد ثاوٍ في فلسفة أرسطو يمكن أن يلتف علىٰ هذا الاعتراض بالقول:

أجل**! لها إمكان انتقال، لكن ليس معناه انتقالها كلية إلىٰ الوجود الفعلي، بل هي دومًا قادرة علىٰ الانتقال إلىٰ وجود فعلي متنهٍ، مع إمكان مزيد عليه يبقىٰ في الإمكان.** ومن ثمَّ؛ فاللانهائية ذات وجود بالقوة، يستمد منه الوجود الفعلي كينونته، ولكنه لا يستنفذ علىٰ مستوىٰ الفعل إمكانه.

وبهذا؛ فالمكان في الفلسفة الأرسطية متناهٍ بالفعل، بيد أنَّه لا متناه بالقوة.

ذاك بياننا للحجة الأولىٰ، وللنقد الأرسطي لها.

أما الحجة الثانية؛ فشهيرة باسم حجة «أخيل» الذي كان مشهورًا لدىٰ اليونان بسرعة العدو. لنتأمل منطوق الحجة عند أرسطو، ثم نتبعه بشرح أبي الفرج بن الطيب؛ لنختم بإيضاح.

٢-٢ الحجة الثانية: أخيل و«السلحفاة»

«والحجة الثانية هي التي تعرف بأخلوس[2]، وهي هذه: أبطأُ بطيء إحضارًا

---

(١) انظر:

Aristote, Physique, IV, II, 223a21.

(٢) عرَّب ابن حنين اسم أخيل بأخلوس.

لا يمكن في وقت من الأوقات أن يلحقه أسرع سريع إحضارًا؛ لأنَّه يجب ضرورةً أن يكون الطالب يصل من قبل إلىٰ الموضع الذي منه فصل الهارب. فيجب ضرورة أن يكون الأبطأ له أبدًا فضل ما.

وهذه الحجة هي التي بعينها التي استعمل فيها التنصيف، غير أنَّ الفرق بينهما أنَّ القسمة ههنا للعظم الفاصل لا يكون بنصفين، وإنما لزم ألا يلحق الأبطأ من قبل قوله. وإنما وجبت هذه الحجة من قبل ذلك الشيء بعينه الذي وضعه من قبله وجبت الحجة بالتنصيف، وذلك أنَّه يلزم في الحجتين جميعًا ألا يوصل إلىٰ الطرف بانقسام العظم ضربًا ما من القسمة. غير أنَّه زيد في هذه أنَّه لن يصل إليه ولا الذي فصل بأسرع سرعة في طلب أبطأ بطيء»[1].

هذا هو التقديم الأرسطي للحجة الثانية، وفيه يتضح **أنَّ مرتكزها قائم هو أيضًا علىٰ مفهوم المكان**. ويرىٰ أرسطو أنَّ هذه الحجة تستعمل الاستدلال ذاته الذي اعتمدته الحجة الأولىٰ أي «التنصيف»، وفق ترجمة إسحاق بن حنين، أي قابلية المسافة المكانية إلىٰ القسمة اللامتناهية، باعتبار أنَّ كل قطعة من المسافة قابلة للقسمة إلىٰ النصف. غير أنَّ الحجة الثانية تفترق عن الأولىٰ بأمرين اثنين هما:

- إضافة فاصل سبق.
- افتراض إمكان الحركة؛ حيث يصل أخيل إلىٰ نقطة انطلاق السلحفاة، بينما تكون خلال ذلك قد غادرت مكانها بمسافة باعتبار فارق نقطة انطلاقهما.

فلننظر الآن كيف شرحها أبو الفرج بن الطيب:

«والشك الثاني هذه صورته: يلزم إن كانت حركة موجودة ألا يلحق أسرع سريع حركةً أبطأ بطيء حركةً إذا تقدَّمه البطيء بقطع مسافة ما أو غيرها. قال: لأنَّه يجب أولًا أن يكون السريع يقطع الفضلة التي يسبق بها البطيء. وأراه يعني بعد ذلك أنَّه لا يمكن أن يقطعها لأجل أنَّ أنصافها لا نهاية لها، فهو أبدًا مشغول بقطعها. والبطيء قد أتىٰ علىٰ قطعها وهو مشغول بما زاد عليها وقاطع لشيء من الزيادة. ولهذا قال

(١) أرسطو، السماع الطبيعي، ترجمة إسحق بن حنين، م س، ص٧١٣-٧١٤.
وانظر:
Aristote, Physique, VI, IX, 239b14.

أرسطو إنَّ الذي بنىٰ عليه هذه الحجة والحجة التي قبلها واحد، وهو التنصيف، وأنَّه يلزم من كلتا الجهتين ألا يبلغ القاطع إلىٰ الطرف. وزيد في هذه الحجة أن يكون السريع لا يبلغ إلىٰ الطرف ولا يلحق أبطأ بطيء إحضارًا. وهذا الشك إنما نتجه قوله -يعني قول زينن- في التنصيف الذي أخذه زينن بالفعل وهو موجود بالقوة»[1].

يقوم إيضاح الحجة الثانية، عند أبي الفرج، علىٰ استحضار **التنصيف**، بمدلوله هنا كقسمةٍ ثنائية لانهائية للمسافة المكانية، مع وعي بأنَّ المقابلة بين الأسرع والأبطأ، قائمة علىٰ مسافة سبق. غير أنَّنا نرىٰ أنَّ **منطوق الحجة يشير إلىٰ استحالة اللحاق لوجود فضل سبق**؛ حيث إذا افترضنا أنَّ بين أبطأ متحرك وبين أخيل مسافة متر مثلًا؛ فإن أخيل لكي يلحق بذلك البطيء (ولتكن السلحفاة مثلًا)، يجب عليه أن يقطع أولًا المتر الفاصل بينهما، والحال أنَّه عند قطعه لذلك المتر -علىٰ فرض إمكان القطع-؛ فإن السلحفاة تكون قد جاوزته بمسافة. وهكذا تكون السلحفاة دائمًا تزيد علىٰ موقع أخيل بفضل مسافة، تمنع لحاقه بها.

فما مصداقية الحجة الثانية إذن؟

وما قيمتها من حيثية الاستدلال؟

إنَّ النظر في مستند استدلالها ينتهي إلىٰ أنها مجرد تحوير للمستند الذي قامت عليه الحجة الأولىٰ. لكن تفترق عليها بفرض إجراء الحركة فعليًا، بينما الحجة الأولىٰ يغيب عنها إجراء الحركة. ولذا؛ نظن أنَّ زينون أراد من حجته الثانية أمرًا آخر غير أساس الاستدلال؛ لأنَّ التأسيس قد مرَّ في الحجة الأولىٰ، وهو لا تناهي تنصيف المسافة؛ ولذا نزعم أنَّه أراد بالثانية صدم الوعي الجمعي الإغريقي، بفكرة مؤداها أنَّ بطلهم اليوناني في العَدْوِ (أخيل)، لا يمكن أن يلحق السلحفاة إذا ما سبقته ولو بمسافة قصيرة؛ إذ في الآن الذي يخطو فيه أخيل خطوةً تكون السلحفاة قد سارت مسافة، والعقل يحكم -حسب زينون- بأنَّ أخيل لا يمكن أن يلحق بالسلحفاة إلا بعد أن يقطع أولًا المسافة التي كانت تفصل بينهما عند بدء حركتهما، ثم المسافة الثانية التي تكون قد تحصلت من حركة السلحفاة، وإذا قطع تلك المسافة تكون السلحفاة قد تحركت

---

(١) انظر شرح أبي الفرج بن الطيب علىٰ متن: أرسطو «السماع الطبيعي»، ترجمة إسحق بن حنين، م س، ص ٧١٧.

بدورها متقدمة، وهكذا دواليك إلىٰ ما لا نهاية. بمعنىٰ أنَّ أخيل لو قطع المسافة الفاصلة بين موقعه حتىٰ الموقع الذي كانت فيه السلحفاة؛ فإنَّ هذه تكون قد تحركت من موقعها ذاك وغادرته، وهكذا يبقىٰ دائمًا «فضل» مسافة يفصل بينهما.

ولا نرىٰ لهذه الحجة أي إضافة استدلالية جديدة؛ لأنَّ -كما سبق أن أشرنا- مرتكز الاستدلال المكاني مؤسس في الحجة الأولىٰ. والفارق الوحيد هو أنَّ الأولىٰ غاب عنها إجراء الحركة فعليًا، بينما افترض إمكانها في الثانية مع تطبيق إجرائها. فكانت أظهر، من حيثية إجراء البرهان بالخلف؛ لأنها قالت بالحركة فأسست علىٰ إجرائها ما تؤول إليه من مغالطة. وهذا لا يعني عندنا سوىٰ امتياز شكلي منهجي، أما التأسيس البرهاني الحقيقي؛ فقد تم في الحجة الأولىٰ وليس في مكنة الثانية تقديم أي إضافة حقيقية.

ثم لا بدَّ قبل أن نغادر هذه الحجة إلىٰ الثالثة، من أن نستفهم عن **كيفية نقد أرسطو لها:**

يقول أرسطو في نقد الحجة الثانية: «فيجب ضرورة أن يكون حل الشك في كل واحدة منهما واحدًا بعينه. فأما إيجابه أنَّ السابق لا يُلحق فكذب؛ وذلك أنَّه حين يكون سابقًا فحينئذ لم يُلحق، لكنه يُلحق إن أعطىٰ أن المتناهي يقطع»[١].

ويشرح أبو الفرج الرد الأرسطي للحجة بقوله: «فأما أن يسلم أنَّ المتناهي الأقطار يقطع فإنه لا محالة يلزم أن يلحق السريع البطيء، إلا أن يكون البطء في آخر المسافة، إلا أنَّ السابق، أي السريع، ليس يلحق البطيء حتىٰ يكون سابقًا، أي حتىٰ يكون سريعًا، بل يلحق بعد زمان. وإنما يجب أن يلحق؛ لأنَّ السريع هو القاطع مدىٰ طويلًا في زمان قصير، والبطيء هو القاطع لمدىٰ قصير في زمان طويل. فليس يمتنع أن يكون في الزمان الذي قطع البطيء فيه الذراع في نصفه يقطع السريع ذلك الذراع وشبرًا. فإذا قطع البطيء الشبر الزائد في نصف ذلك الزمان، وهو نصف ساعة، وفي نصف ساعة يقطع السريع الذراع والشبر الزائد؛ فهو لا محالة يلحقه»[٢].

---

(١) أرسطو، السماع الطبيعي، ترجمة إسحق بن حنين، م س،ص ٧١٣-٧١٤.

(٢) أرسطو، السماع الطبيعي، ترجمة إسحق بن حنين،م س،ص ص٧١٨.

في هذا المقطع نرىٰ نقد الحجة مرتكزًا علىٰ تغاير مقدار سرعة أخيل مقارنة بسرعة البطيء (السلحفاة). وفي هذا المستوىٰ نجد الناقد لم يستثمر في البداية أهم أطروحة في نظرية الحركة الأرسطية، أعني مفهوم لا نهائية المكان علىٰ مستوىٰ الوجود بالقوة، وتناهيه علىٰ مستوىٰ الوجود بالفعل؛ لأنَّه ذهب مع منطوق حجة زينون الذي حرك أخيل والسلحفاة علىٰ المستوىٰ الفعلي. لكن أبا الفرج سرعان ما استدرك في شرح النقد الأرسطي لإمكان القطع المكاني للمسافة بين أخيل و«السلحفاة»، فاستحضر مفهومي الإمكان والفعل وربطهما بلاتناهي المكان قوة، وتناهيه فعلًا. وذلك ما نلحظه في قوله: «وهذا الشك إنما نتجه قوله في التنصيف الذي أخذه زينن بالفعل وهو موجود القوة».

أي إنَّ **خطأ زينون في نظره إلىٰ لا تناهي المكان فعليًا، بينما اللاتناهي موجود فقط في عالم الإمكان أي إنَّه وجود بالقوة**. ومن ثمَّ؛ فإنَّ أخيل يلحق بالسلحفاة؛ لأنَّ المسافة المكانية الفاصلة بينهما هي مسافة موجودة بالفعل، أي إنها محدودة وليست لا متناهية؛ من حيث إن اللاتناهي لا وجود له إلا في عالم الإمكان. وبذلك؛ فإنَّ أخيل ليس فقط بمكنته أن يلحق بالسلحفاة فقط بل يسبقها أيضًا؛ لأنَّ حركته أكثر سرعة من حركتها لأنَّه ليس بممتنع «أن يكون في الزمان الذي قطع البطيء فيه الذراع في نصفه يقطع السريع ذلك الذراع وشبرًا. فإذا قطع البطيء الشبر الزائد في نصف ذلك الزمان، وهو نصف ساعة، وفي نصف ساعة يقطع السريع الذراع والشبر الزائد»[1] فيلزم اللحاق، والسبق أيضًا.

٢-٣ الحجة الثالثة: السهم

وهي الحجة التي شدَّد القدماء في نقدها، بل كانت مستندًا لوسمهم **زينون بالسوفسطائي**. والمستفاد من هذه الحجة أنَّ السهم ثابت غير متحرك. واستدلال زينون يقوم هنا علىٰ فرض حركة السهم منطلقًا من القوس. وبالقياس إلىٰ أنَّ الزمن مؤلف من وحدات زمنية؛ فإنَّ **السهم يكون في كل آنٍ زمني يشغل مكانًا مساويًا له. ويلزم عن هذا؛ أنَّ السهم يكون ثابتًا في كل آنٍ**، وإذن؛ فهو غير متحرك؛ إذ لو قلنا

(١) أرسطو، السماع الطبيعي، ترجمة إسحق بن حنين، م س، ص٧١٨.

بحركته سيكون حاصل جمع سكناته حركة؛ وهو خلف.

هكذا نوجز الحجة بقصد الإيضاح، مع التوكيد علىٰ أمرٍ، وهو أنَّا نرىٰ أنَّ مرتكزها هو طبيعة الزمن بوصفه مؤلفًا من وحدات زمنية غير مجزَّأة. لكننا نجد إيضاحًا مغايرًا لإيضاحنا عند الأستاذ عبد الرحمن بدوي، حيث يقول: «أما الحجتان الأخريان (يقصد الثالثة والرابعة) **فقائمتان علىٰ أنَّ الزمان ينقسم إلىٰ ما لا نهاية له من الأقسام**»[1].

ووجه الخطأ في موقف د. بدوي هو أنَّه **جمع الحجتين معًا تحت إهاب مفهوم الزمان المنقسم إلىٰ ما لانهاية. بينما مستند الحجة الرابعة كما سنبيِّن ليس هو لا تناهي قسمة الزمان؛ بل إنَّ الزمان معطىٰ فيها بوصفه متناهيًا. كما إنَّ الحجة الثالثة ليس في منطوقها تصريح بلانهائية وحدات الزمان**، وحتىٰ إذا قلنا بأنَّه فرض مضمر؛ فإنَّ زينون لا يحتاج إلىٰ التصريح به؛ **حيث إنَّ مستند الحجة هو ثبات المتحرك في الآن؛ فيكون مجموع سكناته حركة وهو تناقض**. أي إنَّ زينون لم يكن محتاجًا لإظهار فرضية العدد اللانهائي لوحدات الزمان لتأسيس حجة السهم، بل كان مرتكزه هو توكيد الثبات في الآن، فيكون القائل بالحركة قائلًا بأنَّ **مجموع السكون حراك**، وهو مناط الخلف.

هذا هو اللحاظ الذي أسَّس به زينون حجته، ومن ثمَّ؛ نرىٰ وجوب استحضار مقولة الزمان لاستقامة حجة السهم. كما ننتقد رونوفيي **Renouvier** الذي استبعد فرضية طبيعة الزمن استبعادًا نهائيًا، زاعمًا أنَّ النصَّ الأرسطي الذي عرض حجة زينون ليس موثوقًا؛ فدعا إلىٰ أن يحذف منه كلمتين اثنتين تفيدان أنَّ الزمان مؤلف من وحدات. زاعمًا أنَّ تينك الكلمتين ليستا من النصِّ الأصلي بل منحولة. لذا؛ قام بإعادة ترجمة الحجة باستثناء الإحالة إلىٰ الآنات الزمنية. بينما دلالة الحجة الثالثة تفيد أنَّ الجسم هو في سكون عندما يحتل مساحة مساوية لذاته. ولاستكمال الاستدلال؛ لا بدَّ من إدخال الفرض القائل بأنَّ الزمان مكون من وحدات زمنية، حيث يصير المعنىٰ أنَّ الجسم المتحرك يكون شاغلًا لمساحة مساوية لذاته في كل آنٍ من الآنات، بمعنىٰ أنَّه يكون ساكنًا في كل آنٍ من تلك الآنات.

---

(١) بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ط٥، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٩، ص ١٣٠.

وقد حاول رونوفي إسناد موقفه باستعمال التراث الدوكسوغرافي، الذي يختلف في إيضاح الحجة الثالثة، ونعني هنا بشكلٍ خاص، إيضاح ثاميسطيوس Themistius المختلف في دواله عن إيضاح سمبليقيوس[1].

ولنا في الكتابة الفلسفية العربية القديمة سند داعم لضرورة استحضار مقول الزمن في حجة السهم؛ حيث نرىٰ دقةً في عرض تلك الحجة وشرحها مع التصريح بمستندها، لننظر مثلًا كيف ترجم إسحق بن حنين الحجة من المتن الأرسطي، وكيف شرحها أبو الفرج بن الطيب، الذي إن كنَّا خطَّأناه في شرح الحجة الأولىٰ؛ فإنَّنا نرىٰ له في بيان الحجة الثالثة اقتدارًا ملحوظًا.

يقول أرسطو -بترجمة ابن حنين-:

«وأما الحجة الثالثة؛ فهي التي ذكرها في هذا الموضع من أنَّ السهم ينتقل وهو واقف. وإنما لزمت من قبل أخذه أنَّ الزمان مؤلف من الآنات، فإنَّ ذلك إن لم يسلم له لم يجب القياس»[2].

من الملحوظ أنَّ الترجمة العربية القديمة احتفظت بمنطوق النصّ المحدد للزمن بوصفه مؤلفًا من آنات، كما ثمة تصريح بأنَّ قيام الحجة لازم عن هذا التأليف؛ حيث نقرأ في النصّ العربي «فإنَّ ذلك إن لم يسلم له لم يجب القياس». وقبل فقرات قليلة من هذا الموضع أحسن إسحاق بن حنين أيضًا في ترجمة فقرة أرسطية صريحة في الدلالة علىٰ عدم انقسام آنات الزمان، لنقرأ:

«وأما زينُن؛ فإنَّه يغالط في القياس، وذلك أنَّه يقول إنَّ كان كل شيء إذا كان بحيث يساويه فهو إما أن يسكن وإما أن يتحرك، وكان أبدًا المنتقل فهو في الآن، فإنَّ السهم المنتقل غير متحرك. وهذا القول كذب؛ وذلك أنَّ الزمان ليس بمؤلف من الآنات التي

(١) حاول دونان Dunan التقريب بين أطروحتي ثاميستيوس وسمبليقيوس، انظر:
Dunan, ibid, p14.

(٢) Aristote, Physique, VI, IX, 239b30.

وقد أوردت النص بترجمة ابن حنين، انظر:
أرسطو، السماع الطبيعي، ترجمة إسحق بن حنين، م س، ص٧١٤.

هي غير منقسمة، وكذلك ولا واحد من الأعظام الأُخر»[١].

إنَّ هذه الترجمة الحاذقة لابن حنين مكَّنت الشراح العرب القدماء من فهم صيغة استدلال زينون في حجته الثالثة فهمًا دقيقًا. لنتأمل:

في تعليق أبي الفرج بن الطيب في دحضه لحجة زينون يقول: «الشك الثالث: هو إلزامه أن يكون المتحرك في ساعة أو غيرها ساكنًا فيها متحركًا معًا. وقد تكلمنا علىٰ ذلك من قبل»[٢].

والشاهد هنا أنَّ ابن الطيب استعمل وحدة الزمن (ساعة)، مما يدل علىٰ إدراكه لمستند الاستدلال. ثمَّ إنَّه يحيلنا إلىٰ موضعٍ آخر حيث ينبغي أن نلتمس منه التفصيل. ولعل الموضع المقصود هو قبل هذا بست صفحات حسب الطبعة التي نعتمدها، فلنتأمل كلام أبي الفرج:

«إنَّه تبيَّن أنَّه لا يجوز أن يوجد زمان يكون المتغير موجودًا فيه بجميع أجزائه علىٰ حالة واحدة، أعني أن يكون كذلك في ذلك الزمان، مع أنَّه يتغيَّر فيه؛ لأنَّ كل زمان ينقسم. فلو وجد المتغير بجميع أجزائه علىٰ حالة واحدة، لكان ساكنًا لابثًا، لا متنقلًا متغيرًا من شيء إلىٰ شيء؛ لأنَّ المتغير هو المنتقل من شيء إلىٰ شيء اللابث هو وأجزاؤه علىٰ حالة واحدة؛ ولأنَّه لو جاز أن يكون المتغير في زمانٍ من الأزمان كذلك جاز أن يكون كذلك في الزمان الذي بعده والذي بعده والذي بعده؛ لأنَّه ليس زمان بذلك أولىٰ من زمان، فيكون المتغير في كل الزمان الذي يتغير فيه هو في جميعه علىٰ حالة واحدةٍ بأجزائه. فأما الآن؛ فإنَّ المتغير يكون لابثًا ساكنًا؛ لأنَّ الساكن إنما يكون ساكنًا في الآن وفي الذي قبله، ولا يكون أيضًا فيه متحركًا؛ لأنَّ كل متحرك فإنما يكون متحركًا في زمان. وإنما يكون في الآن لابثًا، أعني واقفًا.

وقد أورد شكًا هذه صفته: **إن كان المتحرك لابثًا في الآن وكان كذلك في كل آنٍ؛ فهو في الآنات لابث. وإذا كان في الزمان يتحرك وجب أن يكون لابثًا في الزمان متحركًا فيه. فتوصل بهذا إلىٰ نفي الحركة**»[٣].

---

(١) أرسطو، السماع الطبيعي، ترجمة إسحق بن حنين، م س، ص٧١١.

(٢) أرسطو، السماع الطبيعي، ترجمة إسحق بن حنين، م س، ص٧١٨.

(٣) شرح أبي الفرج بن الطيب علىٰ متن: أرسطو، السماع الطبيعي، ترجمة إسحق بن حنين، م س، ص٧١٢.

لاحظ كيف أدرك أبو الفرج أنَّ مرتكز الاستدلال هو طبيعة «الآن» الزمني؛ إذ بفرض انقسام الزمن إلىٰ آنات، فالمتحرك يكون «لابثًا» (أي ساكنًا) في كل آنٍ، وهو ما يؤول إلىٰ مفارقة أن الذي «يتحرك وجب أن يكون لابثًا في الزمان متحركًا فيه»؛ فلا يكون ثمة **مخرج من المفارقة إلا بـ«نفي الحركة»**.

وهنا ننوِّه إلىٰ صواب شرح أبي الفرج بإدراكه الحصيف أن مرتكز الحجة الثالثة هو الزمان، لكن في الوقت ذاته نذكر بخطئه في بيان مرتكز الحجة الأولىٰ؛ حيث أشرنا من قبل إلىٰ أنَّه شرحها بوصفها هي أيضًا مرتكزة علىٰ الزمان. بينما نرىٰ أن **زينون لا يبدأ في الاستناد علىٰ مرتكز الزمان إلا مع هذه، أي الحجة الثالثة، ليستعمله أيضًا في الحجة التي تتلوها أي الرابعة، أما الحجة الأولىٰ والثانية؛ فمرتكزهما -كما أسلفنا القول- هو المكان وليس الزمان.**

أما الحجة الرابعة؛ فتسمىٰ«حجة الملعب». وهي حجة لم تلق ما لقيته الحجج الثلاث السابقة من عناية وتقدير.

فما دلالة حجة الملعب؟ وما السبب في استهجانها من قبل الشراح والنقاد؟

٢-٤ الحجة الرابعة: الملعب

من الملحوظ أنَّ «حجة الملعب» من **أصعب الحجج، من حيث الصياغة الأسلوبية التي وردت بها في المتن الأرسطي**[١]؛ لذا استغلق فهمها علىٰ كثيرٍ من قراء ذلك المتن. وأفضل من شرحها في التراث الفلسفي الأوروبي هو الشارح **سمبليقيوس**، وأرىٰ أنَّ أفضل من شرحها في تراثنا الفلسفي العربي هو **أبو الفرج بن الطيب**، بينما أرىٰ شرح **يحيىٰ بن عدي** واقعًا في خطأ صريحٍ أفسد الحجة من أساسها، كما سأبيِّن بعد حين.

ولنبدأ بالنظر في تلخيص أرسطو للحجة الرابعة:

«والحجة الرابعة هي التي جعلها في أمر الأَعْظَامِ المتساوية التي تتحرك إلىٰ جانب أعظام مساوية لها ضد حركتها، علىٰ أنَّ تلك التي تتحرك من آخر الميدان، وهذه تتحرك من وسطه حركة مستوية السرعة. فيرىٰ أنَّه يلزم من ذلك أن يكون الزمان

(١) Aristote, Physique, VI, IX, 239b33.

النصف مساويًا لضعفه»[1].

ثم يشخص بمثال يبين اختلال الحجة، فيقول: «مثال: لتكن الأعظام التي عليها (أ أ) متساوية واقفة، والأعظام التي عليها (ب ب) مساوية لهذه في العدة والمقدار. وليكن ابتداء حركتها من الأوسط من تلك الأعظام التي عليها (حـ حـ) مساوية لهذه في العدة والمقدار وفي سرعة الحركة.

أ أ أ أ

ب ب ب ب

حـ حـ حـ حـ

وليكن ابتداء حركتها من أحد أعظام (ب)، فإذا تحركت هذه الأعظام بعضها إزاء بعض؛ وجب أن يكون العظم الأول من أعظام (ب) يصل في آخر تلك مع وصول العظم الأول من أعظام (حـ) إلىٰ آخرها، ووجب أن يكون (حـ) قد مرَّ بأعظام (أ) كلها، وأن يكون (ب) إنما مرَّ بنصفها. فيجب أن يكون الزمان النصف؛ وذلك أنَّ كل واحدٍ من صفي الأعظام مساوٍ لكل واحد مما بإزائه تحرك. ويلزم من ذلك أن يكون (ب) قد مرَّ بأعظام (حـ)كلها؛ وذلك أنَّ معًا يصل الأول من أعظام (حـ) ويصل العظم الأول من أعظام (ب) إلىٰ الآخرين المتضادين. فيكون الزمان هو في مروره بأعظام (ب) سواء بمقدار الزمان في مروره بأعظام (حـ) من قبل أنهما جميعًا يمران بأعظام (أ) في زمان سواء»[2].

استغلق هذا العرض الأرسطي للحجة الرابعة علىٰ كثيرٍ من القراء. وقد أحسَّ الشراح العرب بغموض عبارة أرسطو في تقديم حجة الملعب، فلم يوفق بعضهم إلىٰ بيان مدلولها، وأكبر مثال علىٰ ذلك أنَّ الشارح يحيىٰ بن عدي صرَّح بأن أرسطو لم يحسن تقديم الحجة بسبب غموض أسلوبه، ولإصلاح الغموض قام ابن عدي بافتراض ميدانين لا ميدان واحد؛ ظنًّا أنَّه بذلك وضَّح الحجة وبيَّنها، بينما زادها استغلاقًا. لنتأمل شرحه، قبل بيان محل اختلاله:

---

(١) أرسطو، «السماع الطبيعي»، ترجمة إسحق بن حنين، م س، ص٧١٥.

(٢) أرسطو، السماع الطبيعي، م س، ص٧١٥-٧١٦.

يقول ابن عدي: «إنَّه ليس يفرض مبدأ واحدًا، بل مبدأين: أحدهما الذي عليه (أ أ) والثاني يدل عليه (ب ب). إلا أنهما لما كانا متساويين لم يذكر مبدأين. ولهذا؛ **صار كلامه غامضًا**، فقال أحدهما يتحرك من وسط الميدان، والآخر يتحرك من آخره، وليس يعني ميدانًا واحدًا، بل يعني أنَّ أحدهما يتحرك من وسط ميدان غير متحرك، والآخر من طرف الميدان المتحرك»[1].

ولا نرىٰ في **إحساس يحيىٰ بن عدي بغموض النصّ الأرسطي**، واحتياجه إلىٰ الإيضاح، أيَّ فضل؛ بل بالعكس نراه **مظنة الاتهام**؛ إذ دلَّ علىٰ استغلاق النصِّ عليه، ممَّا يفسر شرحه الخاطئ، الذي أدخل في صلب الحجة ما ليس فيها وهو قوله بأنَّ الأمر «ليس يعني ميدانًا واحدًا» بل **ميدانين**. بينما إيضاح النصِّ لا يتحقق إلا بالقول بأنَّ الحجة/اللعبة تجري في **ميدان واحد لا ميدانين اثنين**[2].

ونرىٰ أبا الفرج بن الطيب قد قدم شرحًا أفضل لحجة زينون مع كشف اختلالها؛ حيث قال:

«والشك الرابع هذه صفته: نفرض ثلاثة خطوط، خط أوسط عليه علامة (أ)، وخطين طرفاهما علىٰ جانبي نهاية (أ)، أحد الخطين عليه علامة (ب)، والآخر عليه هلالة (حـ). وتحرك خط (ب) إلىٰ خط (أ) فقطعه في ساعة واستوفاه؛ وتحرك خط (حـ) إلىٰ خط (أ)، وتحرك (أ) إلىٰ (حـ) أيضًا في حالة واحدة، وحركات الخطوط الثلاثة متساوية في السرعة، يكون خط (حـ) قد قطع (أ) واستوفاه في نصف ساعة؛ فيكون متحركان متساويا السرعة قطع أحدهما البعد الذي قطعه الآخر في نصف الزمان الذي قطعه الآخر. وهذا خلف»[3].

هذا إيضاح الحجة؛ فلننظر الآن كيف نقدها أبو الفرج مبينًا وجه الاختلال في استدلالها:

---

(١) انظر: شرح يحي بن عدي علىٰ متن أرسطو «السماع الطبيعي» ترجمة إسحق بن حنين، ج٢، م س، ص٧١٥.

(٢) للأسف لم يعلق الدكتور بدوي علىٰ هذا التحريف الموقع لمنطوق الحجة في الالتباس أثناء تحقيقه للنصّ، بل أثبته دونما استدراك أو تعليق.

(٣) شرح أبي الفرج بن الطيب علىٰ متن أرسطو، السماع الطبيعي، ترجمة إسحق بن حنين، م س، ص٧١٨.

«والغلط إنما دخل في هذا الشك من قبل أنَّه أخذ فيه أنَّ الزمان الذي فيه يقطع المتحرك العظم الساكن يجب أن يكون مساويًا للزمان الذي يقطع فيه متحرك آخر مساوٍ له في السرعة لهذا العظم، إذا كان العظم أيضًا متحركًا في خلاف جهة القاطع. وهذا الأخذ كذب؛ وذلك أنَّ قطع كل واحد منهما إذا تحرك إلىٰ ناحية صاحبه فقد اشتركا في القطع فقلَّ زمان القطع كما يقل زمان القطع لو كان المتحرك واحدًا، إلا أنَّه أسرع»(١).

إنَّه شرح موفق. وللتوضيح أكثر؛ نقدِّم الحجة بصيغة معدلة مع ترسيم مثال عليها:

٢-٤-١ إيضاح الحجة الرابعة

صاغ زينون حجته الرابعة بمثال لعبة، تقوم علىٰ افتراض ثلاث مجموعات، كل واحدة منها مؤلفة من أربع وحدات. تصطف في الملعب علىٰ شكل التوازي، فتكون مجموعة في طرف الملعب والأخرىٰ في طرفه الآخر، والثالثة في الوسط. ولنفترض أنَّ المجموعة الأولىٰ والثانية تتحركان في الاتجاه المعاكس بالسرعة ذاتها، بينما المجموعة الثالثة تبقىٰ ساكنة في محلها. فإنَّ الحاصل من هذه الحركة، حسب زينون، يسفه فكرة الحركة.

كيف ذلك؟

للبيان سنحتفظ بجوهر الاستدلال الزينوني مع بعض التعديل وفق المثال الآتي بقصد إيضاح الفكرة:

(أ) ⮊ ١٢٣٤

(ب) ١٢٣٤

(ج) ١٢٣٤ ⮈

نفترض أنَّ المجموعة (أ) متحركة في اتجاه السهم. والمجموعة (ب) ثابتة لا تتحرك. بينما تتحرك المجموعة (ج) في اتجاه سهمها. بإجراء الحركة؛ نلاحظ أنَّ الوحدة رقم (١) في المجموعة (أ) تصل إلىٰ الوحدة رقم (٤) في المجموعة (ج) في

(١) شرح أبي الفرج بن الطيب علىٰ متن أرسطو، السماع الطبيعي، ترجمة إسحق بن حنين، م س، ص٧١٨.

نصف الوقت الذي تصل فيه إلىٰ الوحدة رقم (٤) في المجموعة الساكنة (ب). وكل وحدة من وحدات المجموعتين المتحركتين (أ وب) تصل إلىٰ نهاية الأخرىٰ في وقتٍ هو تمامًا نصف الوقت الذي يستغرقه وصولهما إلىٰ نهاية الساكن. بمعنىٰ أنَّ قطع المسافة من وحدة من وحدات المجموعة الساكنة يكون ضعف الوقت الذي يتم فيه قطع المسافة من وحدة من الوحدات المتحركة. وهذا يعني حسب زينون أنَّ نصف الوقت يكون مساويًا لضِعْفِه!

فهل في هذا مسكة استدلال؟

حق لسمبليقيوس أن يصف الحجة الرابعة بـ«**السذاجة**»[١]؛ إذ من البَيِّنِ أنها مفتقرة إلىٰ ميسم الدليل، بل هي مجرد فكرة تحاول إيهام الخصم؛ وآية ذلك أنَّ زينون يغمض العين قصدًا عن حقيقة واضحة، وهي أنَّ الوصول إلىٰ وحدة المجموعة الساكنة هو بالضرورة مختلف بالقياس إلىٰ الوصول بين وحدات المجموعتين المتحركتين؛ لأنَّ حركتهما هي التي تفسر الفرق في التوقيت، حيث يوفر كل واحد منهما بحركته نصف المسافة.

وهذا ما أدركه أرسطو عندما قال: «**فالمغالطة في القياس إنما دخلت في ذلك من قبل أنَّه أوجب لمتساوي السرعة أحدهما يتحرك إلىٰ جانب متحرك، والآخر يتحرك إلىٰ جانب ساكن** مقدارًا سواء أن حركتهما في زمان سواء. وهذا كذب»[٢].

لكن لمَ اعتمد زينون هذه الحجة التي أعتقد أنَّه لم يكن اختلالها ليغيب عن إدراكه؟!

هل كان قاصدًا بذلك إيهام الناقدين من العوام بضعف فكرة الحركة؟

أم إنَّه كممارسٍ للجدل قام بتنويع الانتقادات وأسهب فيها ليتضام بعضها إلىٰ بعض، إيقاعًا للمعارض في اللجاجة والالتباس؟

أم إنَّ الأمر «مجرد مزحة» حسب المؤرخ ريتر[٣] أو إنَّه «لهو جاد» حسب تعبير أفلاطون؟

---

(١) Simplicius, Commentaire sur la Physique d'Aristote, 1019,32.

(٢) أرسطو، السماع الطبيعي، ترجمة إسحاق بن حنين، م س، ص٧١٥.

(٣) Henri Riter, Histoire de la philosophie, ibid.p419

لا يصدق زيلر[1] أن يكون فيلسوف في حجم زينون، الذي اشتغل كثيرًا في التفكير في مسألة الحركة، جادًا في تقديم تلك الحجة الخاطئة.

لكن أيًا كان السبب؛ فإنَّ ما يهمنا هنا هو تسجيل هذه الملحوظة حول خطأ استدلال «الحجة الرابعة»، التي أجمع كل من درسها من الفلاسفة والشراح منذ القديم علىٰ وضوح اختلالها وتهافتها. وربما لا ينبغي أن نستثني أحدًا من دارسيها سوىٰ الفيلسوف بايل Bayle الذي حاول أن يجد في الحجة جانبًا من «المعقولية»[2]، وفيكتور بروشار Victor Brochard الذي زعم أنَّ كل حجج زينون بما فيها حجة الملعب مؤسسة استدلاليًا!

هذا علىٰ المستوىٰ الفلسفي، الذي كان دعمًا للمذهب البرمنيدي باستحضار أطروحات خصومه، وإخضاعها لنقدٍ جدليٍّ ينتهج البرهان بالخلف، وتلك هي استدلالات زينون التي كان بعضها مختلَّ الأساس؛ فلننتقل الآن إلىٰ استحضار ما ينسب إليه من رؤىٰ في شأن المسألتين الكوسمولوجية والنفسية.

٣- الفيزياء والنفس في المنسوب إلى زينون

ليس في دوكسوغرافيا زينون أي معطيات موثوقة حول تصوره الكوسمولوجي، غير أنَّه **إذا ترخصنا في التماس الوثيق**، فيمكن أن نستمد إشارات من متن **السودا**، ومن **اللايرسي**، وسطوبي، ما يفيد بأنَّ تصور زينون لم يكن متمايزًا عن التصور الكوسمولوجي الإيلي؛ إذ ينسب إليه هو أيضًا اعتماده علىٰ رباعية (الحار/ البارد، الرطب/ الجاف)، لتفسير التكوين الفيزيقي. غير أنَّه يختلف عن برمنيد في الإفصاح عن العلة الفاعلة، حيث قال بفاعلية الحبِّ والكراهية، التي رأينا أنَّ برمنيد لم يفصح عنها بوضوح، باستثناء فكرة الحبِّ التي قال بها دون بيان لكيفية اشتغالها علىٰ ثنائية النور والظلمة، وقد أوضحنا ذلك عند بحثنا لمفهوم العلة الفاعلة عند برمنيد.

أما مسألة النفس؛ فينسب إلىٰ زينون بأنَّه كان يعتقد «مثل برمنيد أنَّ النفس مزيج من

(١) Eduard Zeller.A History of Greek Philosophy, trd.F.Alleyne, v1, ibid, p625

(٢) Charles Dunan, Les arguments de Zenon d'Elée contre le mouvement, Felix Alcan, Paris, p5.

العناصر الأربعة[1] علىٰ نحوٍ يمكن أن يكون لعنصر السيادة علىٰ غيره، لكن دون أن يغيب أو ينفي العناصر الأخرىٰ»[2].

وقد لاحظت أنَّ المؤرخ ريتر يعتمد هذا المنسوب إلىٰ زينون في المتن الدوكسوغرافي وكأنَّه ثابت النسبة إليه؛ غير أنَّنا نورده مع إشهار الاحتراس بسبب عدم موثوقيته.

ذاك كل ما تسمح لنا بقوله الدوكسوغرافيا الضامرة جدًا في بيان المسألة الكوسمولوجية عند زينون. وهو الضمور الذي يدفعنا إلىٰ **تقديم فرضية مغايرة لما سبق؛ هي تجاهل زينون لتلك المسألة، واقتصار مشروعه الفلسفي علىٰ الدفاع عن الجانب الأنطولوجي من فلسفة أستاذه.**

---

(1) يقصد رباعية الحار والبارد والجاف والرطب.

(2) Henri Riter, Histoire de la philosophie, 1 partie, t1, ibid.p422.

خاتمة الباب الثالث

لا نجد بين فلاسفة ما قبل سقراط، من يقارب زينون في مقدرة الجدل. وقد لاحظنا أنَّ آليته المنهجية التي توسلها في المنافحة عن أطاريح أستاذه، أي **البرهان بالخلف**، كانت الانطلاق من أطروحة الخصم، للكشف عن المغالطة التي تلزم عنها؛ فكان بذلك أول من تنبَّه إلىٰ هذا **الشكل الحجاجي** القائم علىٰ افتراض نقيض الفكرة المتبناة، ثم معالجتها بمطرقة النقد والدحض مكتشفًا الاستحالات والمغالطات التي تؤول إليها.

وبهذا؛ يتجلىٰ ملمح آخر من مهارة الحسِّ الجدلي الذي امتاز به زينون، حيث إنَّه رغم انصرافه إلىٰ الدفاع؛ فإنَّه لم يتلبس في الظاهر بموقع المدافع المستضعف المقتصر علىٰ النطق بمقولات الفكر الإيلي، بل نطق بالأفكار النقيضة التي ينادي بها خصومه، ثم سلك بها أضيق المسالك وأوعرها، فبيَّن عوارها.

لكنَّنا رأينا خلال البحث أنَّ **حجج زينو**، سواء تلك التي نفىٰ بها موجودية الكثرة أم تلك التي نفىٰ بها موجودية الحركة، **لم تكن سواء من حيث القيمة الاستدلالية، ولا حتىٰ في تماسك المحاجة**. وقد أكدنا خلال تقديم حجج نفي الكثرة، أنَّ الحجة الرابعة ليس لها مستند عقلي؛ إنما هي مجرد حجة حسية صوتية لا تستطيع تأسيس أي مفارقة نظرية حقيقة بالبحث الفلسفي. كما إنَّ حججه في نقد الحركة لم تكن متساويةً في القوة. ودليل ذلك حجة الملعب التي قلنا إنها لم تلق أيَّ تقدير في تاريخ الفكر الفلسفي. ولا نكاد نستثني في الفكر المعاصر سوىٰ فيكتور بروشار **Victor Brochard** الذي يزعم أنَّ كل حجج زينون غير قابلة للنقد، بما فيها تلك الحجة الرابعة من حجج نفي الحركة؛ حيث حاول الدفاع عنها بدعوىٰ «نسقية الحجج الأربع»[1] وتكاملها، وضرورة استحضار ما تحتاجه الحجة من مقدمات من الحجج الأخرىٰ. وفي ذلك

---

(١) Victor Brochard, Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne, idid, p4-5.

مسلك منهجي ساقط في نظرنا؛ لأنَّه يغفل عن أنَّ استدخال مقدمات الحجج في بعضها البعض يؤدي إلىٰ اختلال الاستدلال لا إلىٰ وثقاته. فاستحضار **التنصيف، أي دليل القسمة الثنائية، لا تحتمله الحجة الرابعة؛ إلا بتغييرٍ جذري فيها، وهو إلغاء ماهيتها الذي نراه حصول الحركة.**

كما نعتقد بخطأ دفاعه عن حجة أخيل بالطريقة ذاتها، أي استدخال التنصيف؛ لأنَّنا نرىٰ أن مجرد الادخال ينفي تلك الحجة ويغيرها تغييرًا جذريًّا؛ **حيث لا يمكن إدخال معطىٰ القسمة إلا بنفي إجراء الحركة في مبتدئها**، بينما منطوق الحجة يستلزم وجودها.

وعليه؛ نرىٰ أنَّ الحجة الثانية، أي حجة أخيل ليست مكينة الأساس.

ومن ثمَّ؛ فإنَّ المستند الحقيقي لاستدلال زينون هو القسمة الثنائية للمكان (أي الحجة الأولىٰ)، وانقسام الزمن إلىٰ آنات (أي الحجة الثالثة).

وقد بيَّنَّا خلال دراستنا لها، وثاقة النصّ العربي في ترجمة وشرح النصّ الأرسطي الراوي لها، كما لاحظنا دقة شرح أبي الفرج بن الطيب الذي أدرك حقيقة مستند الحجة الثالثة.

لكن هذا التقريظ الذي نقوله بخصوص شرح أبي الفرج بن الطيب، لا يعني الانسياق مع نزوع قومي للرفع من شأن الفهم العربي للتراث الفلسفي اليوناني القديم؛ ودليل ذلك أنَّ هذا التقريظ لشرح ابن الطيب للحجة الثالثة، لم يكن مانعًا لنا من أن نعلن اختلال فهمه وشرحه للحجة الأولىٰ. كما لم يمنعنا من التوكيد صراحة علىٰ خطأ شرح يحيىٰ بن عدي لمرتكز الحجة الأخيرة، أعني حجة الملعب.

وعندما نقول عن الحجتين الأولىٰ والثالثة بأنَّ لهما مستندًا استدلاليًّا؛ فإنَّ هذا لا يعني أنهما حجتان مبرأتان من النقد. بل نرىٰ قوتهما تكمن في أنَّ تطور المعرفة الفلسفية والعلمية وقتئذ لم يكن بالدرجة التي تسمح بفهم دلالة الحركة وعلاقتها بالمكان والزمان. ومن ثمَّ؛ كان لحجتي زينون قوتهما الاستدلالية النظرية. وهذا ما استشعره الكثير من الفلاسفة من بعد الفلسفة الإيلية؛ فظلَّت تلك الحجج من السؤالات المستفزة للفكر الفلسفي والرياضي أيضًا. لذا؛ **نجد نفي الحركة سواء بالاستدلال علىٰ التجزيء اللانهائي للمكان أو بالاستدلال بالسكون، بفرض**

الاستقرار في آنات الزمان، سيتعرض للعديد من المحاولات الناقدة في الفكر الفلسفي اليوناني اللاحق لزينون، من أرسطو حتىٰ ديكارت، ومن بعده أيضًا.

ومن الطُّرف التي تروىٰ، ونراها دالةً علىٰ قوة الاستشكال النظري الذي أسَّسه زينون بحججه، أنها عوملت بشيء من المغالبة بمنطق الحسِّ لا بمنطق النظر، وفي هذا السياق يمكن أن نستحضر ديوجين الكلبي؛ حيث قيل بأنَّه لما رويت له حجج إبطال الحركة، نهض واقفًا وأخذ يتحرك ماشيًا، جاعلًا من فعله ذاك ردًا علىٰ زينون!

الباب الرابع

ميليسوس

تقديم

لا يُدرك مفتاح الأطروحة الفلسفية لميليسوس دون استحضار حافزها النقدي، أي تلك الفلسفة الذرية التي بدأ تبلورها مع لوقيبوس. وقد بيَّنّا فيما سبق من صفحات، كيف حرصت الإيلية علىٰ إيصال النظرية الأنطولوجية القائلة بالكثرة والتغير إلىٰ مأزقٍ إشكالي. بيد أنَّ تطورًا معرفيًا نوعيًا منح لتلك الأنطولوجيا وهجًا جديدًا، نقل اللوغوس الفلسفي إلىٰ خارج الاستشكال النظري الذي أسَّسه الإيليون، وهذه النقلة هي ما تمثله الفلسفة الذرية، التي فسرت الحركة بتجزؤ الوجود إلىٰ وحدات ذرية صغيرة غير قابلة للتجزيء، ومفصولة عن بعضها بفراغ. ومعلوم أنَّ مقولة الفراغ لم تكن حاضرةً في تفكير برمنيد وزينون[1]؛ **ممَّا جعل طرحها مع لوقيبوس مقرونة بنظرية** التجزيء الذري، اعتراضًا جديدًا استلزم ردًّا في مثل جدته. **وهذا في تقديري ما جعل ميليسوس مضطرًا إلىٰ تطوير الدليل الإيلي ليقتدر علىٰ مواجهة المستجد الفكري.**

فكيف تفاعل إيلي ساموس[2] مع هذه المعطيات المعرفية التي استجدت في زمنه؟

وماذا كانت نتيجة هذا التفاعل علىٰ مستوىٰ تجديده للفكر الإيلي؟

إنَّ جوهر التطوير النظري الذي أنجزه ميليسوس يكمن في إعادة بنائه لمفهوم الوجود باستدخال دلالة الامتداد اللانهائي، أي إنَّه أضاف إلىٰ فكرة لا نهائية الوجود في الزمان، التي كانت البرمنيدية قد قالت بها، لا نهائيته في المكان ليسحب من

---

(١) لم تكن المعطيات المعرفية المخالفة للمنظور الإيلي التي واجهها المؤسس وتلميذه، تجاوز فكرة الحسّ المشترك، والفلسفات الملطية والفيثاغورية. بل حتىٰ النظرية الهيراقليطية، ليس لدينا في الدوكسوغرافيا ما يفيد بأنَّ برمنيد كان علىٰ معرفة بها. بينما يبدو ميليسوس مطلعًا علىٰ فكر هيراقليط من جهة، وعلىٰ وعي بالمستجد المعرفي النوعي الذي قدمته الفلسفة الذرية من جهة ثانية.

(٢) إيلي ساموس تعبير جمعنا به الوسم المذهبي لميليسوس، أي بوصفه إيلي المذهب، مع نسبته إلىٰ ساموس مسقط رأسه.

الفلسفة الذرية مستندها، أي مقولة الفراغ، الذي هو الشرط الأنطولوجي للحركة. وهكذا صار مفهوم لانهائية الوجود يقدَّم في الفلسفة الميليسوسية بمدلولٍ يجاوز المعنىٰ الزمني، إلىٰ معنىً جديدٍ لم يسبق أن حدسه الفكر الإيلي. وبهذا يتضح أنَّ الرد الميليسوسي لم يحفظ النظرية الإيلية دون تعديل، كما فعل سالفه زينون الذي قصر عمله علىٰ الدفاع عن الأطروحة البرمنيدية، بل أجرىٰ تعديلًا جريئًا في أسٍّ مفاهيمي مركزي في القوام النظري للإيلية.

لكن هذا التجديد النظري الذي أنجزه ميليسوس علىٰ أساس التفاعل النقدي مع المستجد الفلسفي النوعي، الذي مثلته الفلسفة الذرية تم تلقيه وتقييمه بلحاظٍ سلبي، بدءًا من أرسطو حتىٰ كبار شراح الفلسفة الإغريقية المعاصرين، مثل إدوارد زيلر، وفرنسيس ربو، وجومبرز وغيرهم. حيث استهجنوا الإضافة الميليسوسية ناظرين إليها بوصفها خدشًا في صفاء الأنطولوجيا الإيلية.

بيد أنَّ أطروحتنا في هذا المبحث هي علىٰ خلاف ذلك تمامًا؛ إذ نرىٰ ميليسوس عقلية فلسفية فذة، استطاعت أن تتجادل مع واقعها الفكري، وتدرك تحولاته النظرية، وتستجيب لها استجابة نقدية وازنة.

أما الاستدلال علىٰ موقفنا التأويلي هذا؛ فهو ما سنسعىٰ إلىٰ تأسيسه خلال بحثنا في النسق الفلسفي الميليسوسي، الذي سنمهد له -كعادتنا في ما سبق من مباحث- بإيراد ما تبقىٰ من معطيات عن السيرة، ثم توصيف المحصول الدوكسوغرافي لشذراته[١].

---

(١) سنورد شذرات ميليسوس وفق ترقيم هيرمان ديلز **Hermann Diels** وولتر كرانز **Walther Kranz**، أما المصدر الذي ترجمنا عنه تلك الشذرات فقد اعتمدنا علىٰ ترجمتين إنجليزيتين هما ترجمة كيرك ورفن:

G.S.Kirk&J.E.Raven,-Presocratic Philosophers (Cambridge, 1963).

وترجمة باطريسيا كورد، وريتشارد د.مكيران:

Curd, Patricia & Richard D. McKirahan.Presocratics Reader, 2nd edn. Hackett, 2011.

الفصل الأول

في السيرة والنتاج

- ١ -

هوامش على سيرة ميليسوس

ثمة **ندرة في المعلومات** السِيَرِيَّة الخاصة بميليسوس؛ إذ كل ما تمنحنا إياه النصوص القديمة هو أنَّه من مدينة **ساموس** -أي من المدينة ذاتها التي أنجبت فيثاغور-؛ فيكون إذن أيوني الموطن.

أما من حيث النسب وحوادث السيرة:

فكل الوارد عند اللايرسي، هو أنَّ أباه يسمىٰ «إيثجين» Ithagène، وأنَّه (أي ميليسوس) كان رجلًا ذا مكانة سياسية في مدينته؛ حيث قيل بأنَّه كان قائدًا عسكريًا. وعند بلوتارك، بالإحالة إلىٰ أرسطو، نقرأ أنَّ ميليسوس قاد الأسطول البحري الساموسي في المعركة ضد الأثينيين، التي انتصرت فيها ساموس.

أما عن **توقيت الميلاد**؛ فالمتداول عند المؤرخين هو ذاك التوقيت المستمد من أبولودوروس أي **حوالي ٤٧٠ ق م**، وهو تقدير يتأسَّس علىٰ زمن تلك المعركة البحرية التي قيل بأنَّ ميليسوس كان قائد الساموسيين فيها؛ حيث عَيَّنَ أبولودوروس سنة نضجه بالأولمبياد الرابعة والثمانين (أي بين ٤٤٤ و٤٤٠ قبل الميلاد) واستنادًا علىٰ هذا؛ **يصح القول بأنَّه يصغر برمنيد بحوالي ثلاثين سنة.**

أما عن **توقيت وفاته**؛ فليس في النصوص السِيَرِيَّة والدوكسوغرافية القديمة أي تعيين.

وبوصفه من ساموس، أي أيوني الموطن؛ يجعلنا نستفهم عن كيفية اتصاله بالفلسفة الإيلية التي تبلورت في الضفة الغربية. ولا نجد في النصوص الدوكسوغرافية والسِيَرِيَّة القديمة ما يمنحنا جوابًا موثوقًا لضبط هذه الصلة، وإن كان ديوجين اللايرسي[١] يشير

---

(١) Diogène, Vies, IX, 24.

إلىٰ أنَّه تتلمذ علىٰ برمنيد. لكن إذا لم يكن لدينا ما نوثق به بجزمٍ ويقين، تلك التلمذة المباشرة؛ فإنَّ هذا لا ينفي اطلاعه علىٰ فلسفة ذاك الإيلي. بل بالنظر إلىٰ العناصر المعرفية التي نراه استعملها بمهارة، يحق أن نقول بوثوق بأنَّه فضلًا عن معرفته العميقة بالفكر **الإيلي**، يبدو علىٰ اطلاع علىٰ التعليم الفلسفي **الأيوني**، واختلاف أطاريحه التي أسَّس بها نظرية المبدأ/الأصل (الأرخي)، كما نجده في الشذرة (ب٧) علىٰ دراية بفكرة التكثيف والتخلخل **الأنكسيمنسية**، إضافة إلىٰ اطلاعه علىٰ فلسفة **أمبادوقليس، والنظرية الذرية.**

كما يمكن أن نرىٰ في قول ديوجين اللايرسي بأنَّ ميليسوس التقىٰ **هيراقليط**، أمرًا محتملًا جدًا نتيجة التشارك في الزمن والتقارب في الجغرافيا.

هذا من حيث الزمن والموطن وسؤال التكوين المعرفي. فلننتقل إلىٰ تعيين المعطىٰ الفكري.

- ٢ -

شذرات ميليسوس

كل ما نعلمه عن أفكار إيلي ساموس، مستمد من تلك النصوص العشرة التي حفظها سمبليقيوس في شرحه علىٰ كتابي أرسطو «**السماع الطبيعي**» و«**السماء**» De Coelo. وقد كان بين يدي سمبليقيوس النص الكامل لكتاب ميليسوس، غير أنَّه للأسف لم يستفض في الاغتراف منه؛ بل اقتصد كثيرًا في الأخذ منه، في سياق تعليقه وشرحه علىٰ المتن الأرسطي.

وكما أسلفنا الإشارة؛ فإنَّ **مجموع الشذرات، التي يمكن للبحث الفلسفي اليوم أن يشتغل عليها بالشرح والتأويل، لا يتعدىٰ عشرًا**. لكن هذا المقدار رغم قلته؛ فإنَّه حفظ لنا مواطن امتياز وجدة أطروحة ميليسوس، التي خالف بها سلفيه الإيليين، أعني برمنيد وزينون.

وتلك الشذرات العشر مقطوعة من متن لميليسوس قيل بأنَّ عنوانه[1] «**في الطبيعة**» أو «**في الوجود**». وليس لدينا معرفة حول طبيعة أو بنية ذلك الكتاب، غير أنَّ فيلوبونوس Philopon قال بأنَّ ميليسوس انتهج في تقديم تصوره الفلسفي التقسيم ذاته الذي اعتمده برمنيد في كتابه، أي إنَّه بحث الوجود الحق انطلاقًا من نظرية الوحدة والثبات، ثم انتقل إلىٰ بحث الوجود وفق آراء الناس، أي وفق الحس الذي يفيد أنَّ ثمة كثرة وتغيرًا في الوجود.

لكن يصعب علينا أخذه بتوصيف فيلوبونوس؛ لأنَّه ليس لدينا في تلك الشذرات المتبقية ما يفيد وجود هذين القسمين، أو هذه الطريقة في تبويب الخطاب النظري

---

(١) نقول عنوانه والصواب موضوعه، حيث إنَّ الكتب ما قبل السقراطية لم تكن معنونة من قبل مؤلفيها، بل سميت لاحقًا بحسب موضوعها المحوري.

الذي قدَّمه إيلي ساموس. كما إنَّه يمكن الاحتراس من هذا التوصيف بسبب أنَّ أرسطو ميَّز فرادة **برمنيد** عن كزينوفان **وميليسوس**، بأنَّه «لم يكتفِ بدراسة الوجود، بل درس أيضًا أسباب الظواهر»[1]؛ ممَّا يعزز الظن بأنَّ ميليسوس اكتفىٰ بدراسة الوجود الضروري دون مجاوزته إلىٰ الفيزياء علىٰ عكس برمنيد.

وفي المسألة المعرفية، بما تعنيه من نقد قيمة الحواس كأدوات إدراكية، ليس لنا في ما تبقىٰ من ميليسوس أي إيضاح صريح. وكل ما نستمده في شأنها هو ذاك الوارد في الشذرة (ب٨) حيث نقد الكثرة والتغير الملحوظين بالحسِّ.

ثم إنَّ وصفنا هنا للمادة الشذرية الواردة في دوكسوغرافيا ميليسوس هو ضمنيًا تعيين لحدود بنية بحثنا؛ حيث سنولي مساحة كبيرة لمفهوم الوجود، بينما لن تكون مساحة البحث في المنسوب إليه من رؤىٰ وتصورات في شأن الكوسمولوجيا والمعرفة إلا مساحة وجيزة، تناسب وجازة وندرة ما قيل عنها.

---

(١) Eduard Zeller.A History of Greek Philosophy, trd.F.Alleyne, v1, ibid, p637

الفصل الثاني

فلسفة ميليسوس

مبتدأ **إيلي ساموس** الانطلاق من الأطروحة البرمنيدية المؤسسة لدلالة مفهوم الـ «إيون» (الوجود) كوحدةٍ وثبات، والدفاع عنها ضد القائلين بالكثرة والتغير؛ فكان بذلك مثل زينون واقفًا عند حياض المذهب البرمنيدي بآلية دفاعيةٍ، غير أنَّه انتهج طريقةً في الاستدلال مغايرة لتلك التي سلكها زينون في المنافحة؛ حيث **لم يتبع البرهان بالخلف**، بل **نهج الطريقة الاستدلالية مباشرة**. كما ثمة مغايرة أخرىٰ أهم من الشكل المنهجي المعتمد في الدفاع، وهو أنَّه إذا كان زينون لم يغير في المذهب البرمنيدي، فإنَّ ميليسوس أجرىٰ تعديلًا علىٰ مفاهيمه المؤسسة. وقد أشرنا من قبل إلىٰ أنَّ ذلك التعديل كان تفاعلًا منه مع المستجد الفلسفي الذي أدخله لوقيبوس إلىٰ ساح العقل الإغريقي، بابتداعه فكرتي الذرة والفراغ كدليلٍ علىٰ الكثرة وإمكان الحركة؛ ممَّا يبيِّن أنَّ الفكر الإيلي لحظة ميليسوس، كان مضطرًا إلىٰ تطوير المفهوم البرمنيدي للوجود؛ لتمتين التوكيد علىٰ مواصفاته الأنطولوجية (أي الوحدة والثبات)؛ فكان **الناتج عن هذا التطوير هو القول بالامتداد اللانهائي النافي موجودية الفراغ؛ الذي يؤول إلىٰ إفراغ الاستدلال الذري من شرط إمكان الحركة**.

وقول ميليسوس بلانهائية الوجود كامتدادٍ في المكان، مغايرة صريحة لمذهب المؤسِّس، أي برمنيد، الذي قدَّم الوجود بوصفه منتهيًا. كما يغايره أيضًا في بعض التوصيفات التي نعت بها الوجود، حيث جعله كينونةً حيَّة؛ فجدد بذلك الأسَّ المفاهيمي الأكبر للفلسفة الإيلية.

كذا نوجز الإسهام الفلسفي لميليسوس في علاقته مع الفلسفة البرمنيدية، والحوافز النظرية الجديدة، التي دفعته إلىٰ إجراء تلك التعديلات التي جدَّد بها أنطولوجيا برمنيد.

فلنفصِّل القول في ما أوجزناه.

١- في الاستدلال على أزلية الوجود

قلنا إذا كان منطلق النسق الفلسفي لزينون هو الأطروحة النقيضة للفلسفة الإيلية؛ فإنَّ منطلق ميليسوس هو المنطلق ذاته الذي ابتدأ به برمنيد. أي توليد مقتضيات دلالة الـ «إيون» بوصفه الوجود الضروري. والخصيصة التي ركز عليها هي تقرير لانهائيته؛ حيث وسَّع من معناها؛ فجعلها دالةً علىٰ امتداد لانهائي في المكان، مخالفًا بذلك

التصور البرمنيدي للوجود الذي قدَّمه بوصفه ذا شكلٍ دائري متناهٍ.

فلماذا وسع ميليسوس من دلالة اللانهائية، بينما قصرها برمنيد علىٰ الأزلية كلانهائية زمانية؟

في بيانه لدلالة أزلية الوجود يقول ميليسوس في الشذرة (ب١): «**بأن ما وجد، وجد دائمًا، وسيوجد دائمًا**»[1] وأنَّه لا يمكن أن يصدر عن العدم وجود.

ثم يبطل الحدوث من خلال إبطال الفرضين المحتلمين للتأصيل الحدثي للوجود، وهما إذا كان محدثًا؛ فلازم ذلك أنَّه:

- **إما صدر عن وجود.**
- **وإما صدر عن عدم.**

وإبطال الفرض الأول آتٍ من أنَّ إثبات حدوث الوجود، لا يتحقق بالقول بأنَّه صدر من الوجود؛ لأنَّه بهذا سيكون الوجود موجودًا ابتداء وليس ثمة حاجة لأن يوجد. فلا حدوث في القول بأنَّ الوجود تحول إلىٰ وجودٍ؛ لأنَّ سابقه هو ذاته وجود؛ فلا حدوث إذن.

يقول أبو علي في شرحه علىٰ متن السماع لأرسطو، في معرض بيانه للأطروحة الأنطولوجية الميليسوسية عند نفيها الحدوث:

«وَبَيَّنَ أنَّ الوجود غير متكونٍ بأنه لو كان متكونًا؛ لكان متكونًا إما من موجود أو معدوم. ولو كان متكونًا من موجود؛ لكان الموجود قد كان من قبل. وفي ذلك نقض للقول بأن طبيعة الموجود أصلًا لم تكن من قبل»[2].

إذن؛ ينفي ميليسوس عن الوجود خاصية البدء في الزمان؛ لأنَّه إن كان له بدء، فمعناه أنَّه سيبدأ من وجودٍ آخر. **وهذا ما يؤول إلىٰ أنَّ ثمة وجودًا موجودًا قبل الوجود؛ وذاك إبطال لا توكيد لفكرة بدء الوجود**. أي إنَّ هذا القول نفي للابتداء؛ لأنَّه تصريح بوجود الوجود من قبل.

---

(١) B1.Simplicius, commentary on aristotle's physics 162.23-26.

(٢) شرح أبي علي الحسن بن السمح علىٰ متن أرسطو، الطبيعة، ترجمة إسحق بن حنين، ج١، تح عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٣٠٣ هـ - ١٩٨٤، الطبعة الثانية، ص ١٩.

وإذا كان القول ببدء وجود الوجود من الوجود يبطل نظرية البدء؛ فإنَّ الفرض الآخر يبطلها أيضًا، أي الفرض بأنَّ **الوجود بدأ من عدم؛ لأنَّ معنىٰ ذلك أنَّ الوجود سيصدر عن اللاوجود**. وهو قول بادي الاختلال؛ لأنَّه يؤول إلىٰ القول بأنَّ الوجود صدر عن لا شيء؛ وهو مغالطة. فلا يمكن أن يصدر عن العدم وجود، فضلًا عن استحالة وجود العدم. ونرىٰ ميليسوس بنفيه لصدور الوجود من العدم، يعترض علىٰ الأيونيين باستعمال مبدئهم الفلسفي ذاته، أي «لا شيء من لا شيء»، وهو ما يعبِّر عنه **أبو علي الحسن بن السمح في** شرحه علىٰ متن «السماع»: «ومن المتفق عليه عند **الطبيعيين أنَّ التكون لا يكون من معدوم**»(١).

وبهذا يتضح أنه بدءًا من الشذرة الأولىٰ **ينفي ميليسوس جدوىٰ السؤال الأيوني، النازع نحو البحث عن أصل الوجود ومبدئه**، مبينًا أنَّ القول بأنَّ الوجود له أصل ومبدأ يستلزم دلالة الحدوث، أي إنَّ الوجود حدث بعد أن لم يكن، وهو وقوع في المغالطة؛ لأنَّ مجرد السؤال عن بدء الوجود يؤول إلىٰ افتراض وجود اللاوجود قبل وجود الوجود. وتلك عبارة مختلة الدلالة.

وكما إنَّ القول ببدء الوجود آل إلىٰ فرضين هما:

- **إما سبق الوجود.**
- **أو سبق العدم.**

فإنَّ **القول بدثور الوجود يؤول إلىٰ الاحتمالين ذاتيهما**، لكن في مسار استشراف المآل لا استرجاع البدء، أي:

- **إما أنَّ الوجود سيتحول إلىٰ عدم.**
- **وإما أنَّه سيتحول إلىٰ وجود.**

والقول بتحول الوجود إلىٰ عدمٍ بادي الاختلال؛ لأنَّه يؤول إلىٰ القول بوجود العدم. أما القول بتحول الوجود إلىٰ وجود آخر؛ فإنَّ هذا الآخر هو وجود. ومن ثَمَّ؛ فذاك القول إبطال لا توكيد لفناء الوجود.

---

(١) شرح أبي علي الحسن بن السمح، أرسطو، الطبيعة، م س، الصفحة نفسها.

واللازم عن هذا وذلك أنَّ الوجود ليس له نهاية؛ لأنَّ ما ليس له بدء ليس له انتهاء. وعليه؛ فالوجود لا نهائي.

بهذا يقرر ميليسوس لا نهائية الوجود. وهي الصفة التي يشير إليها في **الشذرة (ب٢) حيث يقول «بما أنَّه لم يحدث فقد كان منذ الأزل»، وما كان منذ الأزل؛ «ليس له بداية كما ليس له نهاية»**[١]. أي إنَّ نفي البدء أو الحدوث عن الوجود نفي للنهاية أيضًا؛ أي إنَّه نفي للفناء.

إلىٰ هنا يصح أن نقول إنَّ ميليسوس لا زال برمنيديًا. غير أنَّ الإضافة ستحصل عند تطويره لمفهوم اللانهاية، حيث لن يلتزم بمقولة تناهي الوجود التي قال بها برمنيد. وهي الإضافة التي أشرنا إلىٰ أنها كانت محلَّ نقد واستهجان منذ أرسطو، فلنبيِّن دلالة تلك الإضافة، ووجه الضرورة الفلسفية التي دفعت ميليسوس إلىٰ ابتداعها.

٢- في بيان محدودية النظر الأرسطي في نقد لا نهائية امتداد الوجود عند ميليسوس

طرحت الشذرة (ب٢)، التي حللناها في السطور السابقة، مشكلة كبيرة في تاريخ الفكر. وإن كنَّا في الحقيقة نرىٰ أنَّ **الإشكال لا يخلو من افتعالٍ** راجع إلىٰ أرسطو. إذ ما نستغرب له أنَّ صاحب متن «السماع» أصرَّ علىٰ أن يتوقف عند تلك الشذرة ليؤسس مجموعة من الملاحظات النقدية، التي صارت تتكرر من بعده في مختلف الكتب الفلسفية.

فلنبيِّن وجه الخلل في النقد الأرسطي، تخليصًا للقراءة التأويلية لميليسوس من الاجتزائية التي قام بها أرسطو.

من الواضح أنَّ العملية الاستدلالية المبسوطة في الشذرة (ب٢) تخص المعنىٰ الزماني للانهائية، أي إنَّ الدلالة المستخلصة من الأطروحة القائلة بأنَّ الوجود لا بدء له ولا فناء، هي أنَّه ليس له بدء زمني كما ليس له منتهىٰ في الزمان. ومعلوم أنَّ هذا المدلول الزماني للانهائية هو ما قالت به البرمنيدية ومنافحها زينون[٢]. غير أنَّ

---

(١) B2.Simplicius, commentary on aristotle's physics, 29.22-26, 109.20-25

(٢) نُذَكِّرُ هنا بأنَّ برمنيد وزينون لم يقولا باللانهائية المكانية بل الزمانية فقط.

ميليسوس أضاف للانهاية مدلولًا امتداديًا في المكان، مجاوزًا ما توقفت عنده مدرسة إيليا.

لكن هل في الشذرة (ب٢) ما يدل علىٰ أنَّ ميليسوس استدلَّ علىٰ اللانهائية المكانية؟

رغم أنَّ تلك الشذرة تحدثت عن اللانهائية الزمانية؛ فإنها ختمت بلفظ يفيد أنَّ **اللانهائي هو الكل**. ولهذا؛ نلحظ أنَّ أرسطو والشراح المشائيين اتخذوا من ذلك المقطع مستندًا للقول بأنَّ ثمة قفزًا غير مبررٍ في الاستدلال، قائلين بأنَّ ميليسوس تسرع في الانتقال من اللانهائية الزمانية إلىٰ أنَّ الوجود بوصفه كائنًا لانهائيًا؛ فإنَّه هو الكل، الذي لا يترك مساحة أخرىٰ لوجود غيره؛ فيلزم عن ذلك أنَّه لا نهائي في الامتداد، مثلما أنَّه لا نهائي في الزمان.

وهذا ما يستخلصه الشارح العربي الفيلسوف أبو علي بن السمح، عندما قال في تعليقه علىٰ «**متن السماع**»: «وكل ما لا نهاية له فهو مستوعب لجميع الأماكن. فالموجود إذن واحد؛ إذ هو محتوٍ علىٰ جميع الأماكن لم يبق مكان لسواه»[١].

لكن ما يثير استغرابنا هو أنَّ أرسطو لم يكتفِ بلمحة نقدية وجيزة كوجازة حضور مفهوم الكل في تلك الشذرة (ب٢)، بل إنَّه سيتوقف ليبني نقده لمفهوم اللانهائية المكانية بدعوىٰ أنَّ ميليسوس عجز عن الاستدلال لها. بل أكثر من هذا، نرىٰ أرسطو قد اتجه إلىٰ **نقدٍ منطقيٍّ** حسير منشغل ببيان الصورة الشكلية للدليل في الشذرة (ب٢).

لننظر في هذا النصِّ الأرسطي مع شرحه من أبي علي، حيث نزعم أنَّ إسقاط الصناعة المنطقية علىٰ الشذرة (ب٢) إسقاطٌ مفتعل وغير مبرر.

يقول أرسطو: «علىٰ أنَّ قول مالسس[٢] أوخم، وليس فيه موضع شك؛ لأنَّه سلَّم أمرًا واحدًا شنعًا، وفسق عليه سائر القول، وليس في هذا شيء من الصعوبة.

فأما أنَّ مالسس يخطئ في القياس؛ فذلك بَيِّنٌ»[٣].

---

(١) من شرح أبي علي الحسن بن السمح علىٰ متن أرسطو، الطبيعة، م س، ص ١٩.

(٢) كذا يُرسم اسم ميليسوس في ترجمة إسحق بن حنين لمتن السماع الطبيعي.

(٣) أرسطو، الطبيعة، ترجمة إسحق بن حنين، ج١، تح عبد الرحمن بدوي، ج١، م س، ص١٧-١٨.

هكذا سيمهد أرسطو لبناء نقده علىٰ **معايرة منطقية تقايس النتيجة بالمقدمة**. وهو لحاظ كنَّا سنقبله لو أنَّ أرسطو استجمع من النسق الميليسوسي معطياته للنظر في مدىٰ وفرة المقدمات الاستدلالية علىٰ النتيجة، التي هي موضوع المؤاخذة من قبله، أي اللانهائية في المكان. غير أنَّ الغريب هو أنَّ أرسطو قام باجتزاء مخلٍّ.

وقبل التدليل علىٰ ذلك، لننظر كيف شرح أبو علي القول الأرسطي مكررًا فكرة خطأ ميليسوس في بناء القياس المنطقي، وكأنَّ لحظة ميليسوس[1] كانت لحظة الكتابة وفق الأبنية القياسية المنطقية:

«**قد أخذ أرسطوطاليس ينقض قياس مالسس.** وقياسه هو هذا: الموجود غير متكون، أي ليس هو كائنًا بعد أن لم يكن. وكل ما ليس بمتكون؛ فلا مبدأ له. فالموجود لا مبدأ له. وكل ما لا مبدأ له؛ فلانهاية له؛ لأنَّ سلب المبدأ وسلب النهاية واحد، وإنما يختلف بالنسبة. وكل ما لا نهاية له؛ فهو مستوعب لجميع الأماكن. فالموجود إذن واحد؛ إذ هو محتوٍ علىٰ جميع الأماكن لم يبق مكان لسواه»[2].

هكذا يتوسع شارحنا العربي أبو علي في بيان الموقف الأرسطي دون أي ملحوظة نقدية؛ بل ينساق في التوسعة في إجراء النظر المنطقي القاصر، فيعيب علىٰ ميليسوس كونه لم يحسن تأسيس القياس، ولم يجود بناءه؛ فاختلَّ عنده الاستدلال في «**العكس الجاري علىٰ سبيل التضاد**»!

يقول أبو علي:

«وبيَّن أنَّ كل ما ليس بمتكون فلا مبدأ له بأنْ قال: كل متكون فله مبدأ، وهذا لمزية أنَّ كل ما ليس بمتكون فليس له مبدأ.

واعلم أنَّ هذا العكس الذي ذكره هو قد رام فيه العكس الجاري علىٰ سبيل التضاد. ومن حق هذا العكس أن يرفع التالي ليرتفع معه المقدم، ولا يرفع المقدم فيرتفع معه التالي. كما أنَّا إذا قلنا: كل ما هو إنسان فهو حيوان، لم يجز القول بأنَّ: كل ما ليس بإنسان فليس بحيوان»[3].

---

(١) رغم سبق تطور الصياغة الاستدلالية الجدلية عند زينون؛ فإنَّ إسقاط الشكل القياسي المنطقي علىٰ خطاب ميليسوس وإلزامه بمستلزماته نراه اعتسافًا.

(٢) شرح أبي علي علىٰ: أرسطو، متن السماع الطبيعي، ج ١، م س، ص ١٩.

(٣) شرح أبي علي الحسن بن السمح، م س، ص ١٩.

يريد أبو علي بأنَّ العكس الذي ذكره ميليسوس لا يصح؛ لأنَّ المحمول والموضوع غير متساويين، كما سقط في بناء الاقتران من سالبتين عندما استدلَّ علىٰ أنَّ الوجود ليس له نهائية من مقدمة أنَّ الوجود ليس له مبدأ!

لكنَّنا نرىٰ كل هذا **إعادة صياغة خاطئة للشذرة الثانية، بحشرها في قوالب استدلالية خارجة عنها، وعن وظيفتها الدلالية في النسق الميليسوسي**، فضلًا عن سقوطها في الاجتزاء كما سنبيِّن بعد حين. كما لم يتنبَّه أبو علي إلىٰ خطأ الانسياق مع أرسطو بالإيغال في إلزام ميليسوس ببناء الشكل المنطقي الصوري في زمن لم تكن الكتابة الفلسفية قد تطورت نحو الانتظام وفق نسقية الأقيسة الصورية. ولم يتنبَّه إلىٰ أنَّ النقد الأرسطي للصياغة المنطقية المستخلصة من المتن الميليسوسي، كان سيصح لو أنَّ أرسطو استجمع مختلف مكونات الدليل علىٰ اللانهائية المكانية ثم بيَّن ضعف بنائها. وهي مكونات كانت في متناول أرسطو!

وإذا كنَّا نجد لشارحنا العربي عذره؛ لأنَّه يكتب في سياق الشرح لا في سياق التأليف، فإنَّ جمهرة مؤرخي الفلسفة لا نرىٰ لهم عذرًا، حيث نلحظ أحد أشهر مؤرخي الفكر الفلسفي العرب المعاصرين، أقصد **الأستاذ يوسف كرم** يكرر الموقف الأرسطي قائلًا: «وقد اعتقد ميليسوس أنَّ المطلق من حيث الزمان أي القديم، مطلق كذلك من حيث المكان، أي لا متناه، فعاد إلىٰ رأي الأيونيين، **ولكنه لم يبرهن علىٰ صحة الانتقال من المعنىٰ الأول إلىٰ الثاني وأخذ لفظ المبدأ علىٰ وجهين فغلط أو غالط؛ إذ إنَّ ما ليس بحادثٍ وليس له مبدأ زماني قد يكون له مبدأ من حيث المقدار أي حد وبداية في المكان**»[1].

هكذا يحصر الأستاذ كرم مقوم الاستدلال علىٰ اللانهائية المكانية بالدليل علىٰ اللانهائية الزمانية؛ وكأنَّ الفلسفة الميليسوسية اقتصرت علىٰ توليد اللانهائية في المكان من مفهوم الأزلية فقط.

كما نجد أحد أهم المؤرخين الألمان المعاصرين، أقصد إدوارد زيلر، يقبل بذلك النقد الأرسطي دون أي مراجعة؛ حيث يقول: «أكيد أنَّ أطروحة ميليسوس ليست

---

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٣٦، ص ٤٤.

كافيةً لا في ذاتها ولا في الطريقة التي استدلَّ بها عليها. ففي الاستدلال ثمة التباس واضح بذاته، بين اللانهائية في الزمان واللانهائية في المكان. حيث إنَّ ميليسوس دلَّل علىٰ أنَّ الوجود لا بداية ولا نهاية له في الزمان، ومنه استنتج بأنَّ الوجود لا يمكن أن يكون له حدود في المكان»[(١)].

كما نجد جمعًا من المؤرخين الأوروبيين يكررون الموقف النقدي الأرسطي؛ إذ بالإضافة إلىٰ زيلر، نذكر أيضًا جومبرز، وريو؛ حيث يتشارك هؤلاء جميعًا مع أرسطو في القول بضعف النقلة الاستدلالية لميليسوس من مقولة أنَّ الوجود لا بداية له ولا نهائية (أي توكيد الأزلية الزمانية)، إلىٰ مقولة أنَّه لا نهائية له أيضًا علىٰ مستوىٰ الامتداد.

فهل يصح أن نأخذ بهذا الموقف ونقول -تبعًا لتَتَبِّع أرسطو- بأنَّ الانتقال من اللانهائية الزمانية إلىٰ اللانهائية المكانية مع ميليسوس، تعبير عن ضعف واختلال استدلالي؟

نرىٰ أنَّ ميليسوس كان واعيًا بضرورة توسيع مفهوم اللانهائية، ناظرًا إلىٰ أنَّ هذه التوسعة خطوة متقدمة في توكيد الأنطولوجيا الإيلية تجاه التطورات المعرفية التي انبجست في زمنه؛ حيث تبدَّىٰ له القول البرمنيدي بأنَّ الوجود منتهٍ يفيد بالضرورة أنَّ ثمة شيئًا يحد الوجود. ومن ثمَّ؛ قدَّم نظرية اللاتناهي في المكان لإعطاء قوة جديدة لخاصية وحدة الوجود؛ لأنَّ القول بتناهيه مكانيًا، يلزم عنه أنَّ ثمة شيئًا آخر سيكون حدًّا لذلك الوجود المنتهي، ومن ثمَّ؛ فالقول باللاتناهي المكاني رآه ميليسوس التوكيد الصحيح لوحدة الوجود، أي رآه أكثر تناغمًا مع الفلسفة الإيلية النازعة نزوعًا نحو الوحدة المطلقة. وهذا ما جعله يجدد النظرية البرمنيدية علىٰ خلاف ما فعل زينون الذي تلقاها دون إحداث أي مغايرة في بنيتها المعرفية.

وعليه؛ نرىٰ هنا موقف برنت[(٢)] أوثق من موقف زيلر، عندما -يقول أي برنت-

---

(١) Eduard Zeller.A History of Greek Philosophy, trd.F.Alleyne, v1, ibid, p631.

(٢) للتنويه نتفق مع برنت في توكيده علىٰ قيمة استدلال ميلسوس علىٰ اللانهائية كامتداد في المكان، لكنَّنا لا نقبل موقفه الناظر إلىٰ وجود ميلسوس بوصفه جسمًا. وسندنا في هذا الرفض الشذرة (ب٩) التي يرويها سمبليقيوس؛ حيث سندلل بها علىٰ الدلالة التجريدية للوجود الميليسوسي.

واصفًا فكرة لانهائية الوجود عند برمنيد: «ثمة تقدم حقيقي بالقياس إلىٰ برمنيد. لقد اعتقد هذا الأخير بأنَّه من الممكن أخذ واقع الوجود كدائرةٍ منتهية، ولكنَّه كان من الصعب عليه بلورة هذا الرأي بتفصيلٍ. وقد كان مرغمًا علىٰ أن يقول بأنَّه لا يوجد أي شيء خارج الدائرة. لكن ميليسوس رأىٰ أنَّه من غير الممكن تخيل دائرة منتهية، دون أن ننظر إليها بوصفها محاطةً بفراغ لا نهائي»[1].

لقد أدرك ميليسوس أنَّ القول بمحدودية الوجود يلزم عنه إما نفي الوحدة، أو القول بموجودية الفراغ. لذا؛ ينبغي أن نبحث عن دليل اللانهائية المكانية عنده في هاتين الحيثيتين، أي في معرض توكيده للوحدة، ونقده للفراغ.

لا نرىٰ في ميليسوس ما يراه فيه أرسطو وتبعه. وحتىٰ توليد اللانهائية كامتدادٍ في المكان من الشذرة (ب٢) من خلال الوارد في نهايتها، الذي يمكن تأويله بأنَّ الوجود «لانهائي»؛ لأنَّه «الكل»، لا نراه يكفي للإيغال في نقد ميليسوس بدعوىٰ ضعف استدلاله علىٰ اللانهائية المكانية؛ لأنَّنا نجد في غير الشذرة (ب٢) استدلالًا عليها.

ومن ثمَّ؛ من المعيب مؤاخذة ميليسوس والحكم بنقص استدلاليته علىٰ اللانهائية في المكان بالاقتصار علىٰ المعطىٰ الثاوي في الشذرة (ب٢)؛ بل يجب الانتقال إلىٰ الشذرات التي تلتها للنظر في كيفية بناء مفهوم الوحدة، والتصريح بنفي الفراغ، وأعني بشكلٍ خاص الشذرتين (ب٥) و(ب٧).

وكان يكفي فهم الشذرة (ب٣) كاستهلالٍ يدلل علىٰ فكرة أزلية الوجود، أي لانهائيته الزمنية، ثم الختم بإعلان كلية الوجود، التي سيتم توسيع الاستدلال علىٰ معناها اللانهائي كامتدادٍ في غير هذه الشذرة. ومقصود كلامنا هذا أنَّ النقد الذي قدَّمه أرسطو ضد اللانهائية كامتدادٍ في المكان خلال تعليقه علىٰ الشذرة (ب٢) نقدٌ اجتزائي مهزوز؛ ولا يصح قبوله إلا إذا كانت فكرة اللانهائية كامتدادٍ لم يذكرها ميليسوس في الشذرات الأخرىٰ، ولم يستدل عليها. إذ بهذا فقط كان يصح القول بأنَّ الفلسفة الميليسوسية ناقصة استدلاليًا في توكيد اللانهاية المكانية.

كما ينبغي أن نتنبَّه إلىٰ أنَّ **نمط** كتابة ميليسوس، لم تكن تنتهج البنية القياسية في

(١) John Burnet, Early Greek Philosophy,ibid.p374

تركيب الأقوال، حتىٰ تحاكم وفق إيقاع الصياغة المنطقية، فنحتسب كل عبارتين مقدمتين تستوجب الاشتراك في حد يُنفىٰ في النتيجة باللزوم. وعليه؛ لا ينبغي أن نأخذ بما انساق إليه جمهور المؤرخين القائلين بضعف مقدمات القياس في الشذرة (ب٢)، لتوكيد ضعف توليد النتيجة، أي اللانهائية المكانية، والقفز من ذلك إلىٰ الحكم علىٰ ميليسوس بالنقص الاستدلالي، وكأنَّ ميليسوس -لو أنَّه أراد بناء القياس في الشذرة (ب٢)- لكان عاجزًا ومفتقرًا إلىٰ المادة المقومة لمقدمتي الاستدلال، بينما هو نفسه قدَّم مواد الاستدلال في ما يتلو تلك الشذرة الاستهلالية.

صحيح أنَّا نرىٰ في شذرة أخرىٰ، أي (ب٣) نوعًا من الانتقال المباشر من اللانهائية الزمانية إلىٰ اللانهائية المكانية، لكنَّنا لا نرىٰ ذلك مدعاة لبناء نقدٍ يتنعت ميليسوس بالنقص الاستدلالي، ما دام أنَّ الشذرات التالية لها، أي (ب٥) و(ب٧)، صريحة في تأسيس مقومات الاستدلال.

وعليه؛ نخلص إلىٰ أنَّ الخلل الموجود في نقد الشارح أبي علي، ونقود جمهرة مؤرخي الفكر الفلسفي، آتٍ من الأصل، أي إنَّ أصل الخلل موجود في النصِّ الأرسطي الذي تسرع في النقد، عندما ألزم ميليسوس بحدود منطوق شذرته الثانية[1]، ليستنتج بأنَّ استدلاله علىٰ اللانهائية بمدلولها كامتدادٍ في المكان، استدلال غير مؤسس.

فلنستحضر إذن تلك المعطيات التي غابت عن مورد النقد الأرسطي؛ لإثبات وجود السند الاستدلالي علىٰ اللانهائية المكانية؟

لقد تصور ميليسوس أنَّ القول بأنَّ الوجود محدود مكانيًا، يؤول إلىٰ احتمالين هما:

---

(١) من نافل القول الإشارة إلىٰ أنَّه في زمن أرسطو لم يكن قد وقع تشذير النصِّ، بل كان بين يديه كامل المتن، ولكن استعمالنا لمفهوم الشذرة هنا مسوغ لما رأيناه من محدودية النصِّ الذي اقتطعه أرسطو من المتن الميليسوسي لتأسيس نقده. وفي الحقيقة ينبغي لنا أن نحترس كثيرًا من النقد الأرسطي عندما يكون موجهًا للفلسفة الإيلية بالتحديد؛ فقد «كان -كما يقول بومكر Baumker- عاجزًا عن تقييم الإيليين عمومًا، وأساء بشكلٍ خاص، فهم ميليسوس».

John Burnet, ibid. p376

إما أنَّ ثمة وجودًا آخر يحده، والقول بذلك إبطال للوحدة.

وإما أنَّ ثمة فراغًا بعد الوجود، أي القول بوجود العدم.

والاحتمال الأول هو ما يبسطه **في الشذرة (ب٥)**، وينتقده بالقول بأنَّ وجودًا آخر يحد الوجود، سقوط في القول بالكثرة؛ حيث يقول بصريح التعبير «بأنَّه إذا لم يكن واحدًا فسينتهي إلىٰ أن يُحد بشيء آخر»[١].

وهو الاستدلال ذاته الذي يكرره في **الشذرة** (ب٦) بصيغةٍ أخرىٰ يستثمر فيها مفهوم وحدة الوجود، حيث يقول: «إذا كان الوجود لا نهائيًا؛ فهو واحد؛ لأنَّه إذا كان ثمة موجودان فلن يكونا لا نهائيين؛ إذ سيحد أحدهما الآخر»[٢].

والحال أنَّ الوجود لا نهائي، ومن ثَمَّ؛ ليس ثمة كثرة بل وحدة.

كما يستلزم ذلك، القولَ بوجود الفراغ الفاصل بينهما؛ وإلا لما كانا وجودين متمايزين عن بعضهما البعض. ونقد مقولة الفراغ هو ما يبسطه ميليسوس في:

الاحتمال الثاني، حيث يؤكد أنَّ القول بموجودية الفراغ، يؤول إلىٰ مغالطة؛ لأنَّه يفيد موجودية اللاوجود. وهو استدلال يورده **في الشذرة (ب٧) النافية للفراغ**، كما يرد خلال استدلاله علىٰ وحدة وثبات الوجود. ففي افتتاح الشذرة (ب٧)، أي قبل انتقاله إلىٰ الحديث عن نفي الإحساس بالألم، يقول ميليسوس في العبارة الأولىٰ «وهكذا فهو أزلي ولانهائي، وواحد ومتماثل كليًا. ولا يمكن أن يفنىٰ أو يصير أكبر أو أكثف»[٣].

وفي سياق بيان مستلزمات مفهوم الوحدة تؤكد الفلسفة الميليسوسية **أنَّ القول باللانهائية في المكان، مخرج نهائي من مختلف الإشكالات المشككة في التوحيد الأنطولوجي**. حيث لا يتبقىٰ بعد اللانهائية في الامتداد، أي مكان لموجودية شيء آخر؛ لأنَّ القول بلانهائية الوجود من حيثية الامتداد يعني أنَّ الوجود واحد، ولا وجود لغيره (ش ب٦)؛ لأنَّه إن لم يكن **واحدًا**، فمعناه أنَّ ثمة كثرة في الموجودات. ووجود

(١) B5.Simplicius, commentary on aristotle's physics 110.5-6

(٢) B6.Simplicius, commentary on de Caelo ,557.14-17

(٣) B7.Simplicius, commentary on aristotle's physics 111.18-112.15.

الكثرة يجعل كل موجود محدودًا بغيره، كما إنَّ القول بذلك يستلزم القول بوجود الفراغ، الذي يسمح بالفصل بين تلك الموجودات، فلا تتحد في وحدة أنطولوجية أحادية.

والقول بوجود الفراغ يؤول إلىٰ المغالطة ذاتها التي بيَّنَّاها سابقًا أي وجود اللاوجود. وتوكيد انتفاء الفراغ توكيد للانهائية الوجود في المكان؛ لأنَّ محدوديته في المكان تستلزم إما وجود وجود آخر أو وجود العدم، ووجود وجود آخر يؤول إلىٰ أنَّ الموجود هو الوجود، ومن ثمَّ؛ فهو لا نهائي. أما القول بوجود العدم؛ فهو قول بادي التضاد؛ لأنَّ العدم هو لا وجود.

وعليه؛ فإنَّ المخرج الوحيد، هو أنَّ الوجود واحد، ولا نهائي الامتداد.

ويستفاد من هذا أنَّ بنية الاستدلال علىٰ اللانهائية في المكان لا ينبغي أن نحصر عناصرها في شذرة الأزلية الزمنية، بل لها عناصرها المبثوثة في الشذرات الأخرىٰ. إذ باستحضار تلك العناصر تبدو البنية المعرفية لميليسوس متسمة بالنسقية والتساند، وتبدو نظرية اللانهائية بمدلولها الامتدادي ذات مستند استدلالي مكين.

وعليه؛ يتبيَّن أنَّ التوثيق الاستدلالي علىٰ اللانهائية المكانية، لا يقتصر علىٰ تكرار مقولة الأزلية، بل ثمة استعمال لمقولة الفراغ في ذلك التوثيق، كما استعمل مستلزمات مقولة الوحدة.

وعليه؛ بأخذ البنية النظرية لميليسوس، في كليتها؛ يتبيَّن أنَّ لها حججها علىٰ اللانهائية المكانية. **وذلك بنفيها للفراغ وتحليلها لمستلزمات مفهومي الوحدة والثبات.**

٣- الوجود كائن حي

لا يكتفي ميليسوس بتوسيع امتداد الوجود إلىٰ ما لا نهاية؛ بل يطور دلالته علىٰ نحوٍ يقربه من الكينونة الحية. فيقدِّم لنا الوجود في الشذرة (ب٧) بوصفه كائنًا حيًا، «لا يحس بأيِّ ألم أو حزن»؛ لأنَّه إن «أحسَّ بأي منهما؛ فهو ليس واحدًا»؛ لأنَّ ذلك يفيد وجود «الاختلاف» (ب٧) في كيانه، أي عدم تماثله وتجانسه(١)، بينما هو واحد.

(١) B7.Simplicius, commentary on aristotle's physics, 111.18-112.156

كما إنَّه كائن كامل، والإحساس بالألم دليل نقص وضعف؛ لأنَّه علامة علىٰ أنَّ ذاك الذي يحس بالألم يلحقه الفناء؛ حيث إن الذي يألم لا يمكن أن يستمر في الوجود؛ إذ الألم «اختلال في الصحة»(ب٧). كما إنَّ إحساسه بالألم يعني أنَّ له أجزاءً حدث خلل في بعضٍ منها أشعره بالألم؛ فيكون **الإحساس بالألم دليلًا علىٰ الجزئية**. كما يقول ميليسوس يجب «نفي الإحساس بالحزن عن الوجود علىٰ نحو ما نفينا عنه الألم»(١).

ثم إنَّ التحليل السابق لنفي الألم والفساد، نفي للتغير وتوكيد للثبات. وتلك، كما نعلم، صفة أخرىٰ محددة للوجود الإيلي.

فكيف تأولها ميليسوس؟

٤- في معنى ثبات الوجود:

يستفاد ثبات الوجود أيضًا من لا نهائيته كامتدادٍ؛ إذ إنَّ موجوديته كذلك، تعني أنَّه لا يوجد خارجه مجال لإمكان التحرك، ومن ثمَّ؛ فإنَّ القول بحركته يستلزم نفي لا نهائيته. والقول بتناهيه يعني أنَّه غير واحدٍ؛ لأنَّ انتهاءه يستلزم وجود شيءٍ آخر يحده وينهيه، وقد سبق الاستدلال علىٰ وحدانية الوجود. فهو إذن لا متناه ولا متحرك.

يقول ميليسوس في شذرته (ب٧)، مستدلًا علىٰ ثبات الوجود انطلاقًا من فكرة وحدته:

«إذا كان الوجود واحدًا؛ فهو ثابت؛ لأنَّ الذي هو واحد هو دائمًا مماثل لذاته». ويضيف أنَّ الواحد المماثل لا يمكن أن يتكثف ولا أن يصير أكبر، «ولا أن يتحول، ولا أن يحس بالألم أو بالحزن؛ إذ إذا كان موضوعًا لهذه الحالات؛ فلن يكون واحدًا». وأن يكون شيء ما خاضعًا للحركة، بأيِّ نحو من الأنحاء، هو أن يتلقىٰ تغييرًا. ولكي يتلقىٰ تغييرًا يجب أن يكون فيه فراغ، والحال أنَّ الوجود امتلاء تامٌّ، «ومن ثمَّ؛ فهو لا يتغير»(٢).

---

(١) B7.Simplicius, commentary on aristotle's physics, 111.18-112.156

(٢) B7.Simplicius, commentary on aristotle's physics, 111.18-112.15

وفي إبطاله للكثرة والحركة، أي التغيير، يشير ميليسوس إلىٰ أنَّه إذا كان ثمة كثرة وتغيير؛ فيجب أن تكون هناك أشياء لا تبقىٰ هي هي؛ إذ إنَّ تغيرها يعني أنَّ الوجود يكون ثم ينعدم، وأن اللاوجود يتحول من العدم إلىٰ الوجود. وهذا يخالف ليس فقط الفلسفة الإيلية؛ بل هو مخالفة حتىٰ لأطروحة القائلين بالتعدد والكثرة، ألا يقولون -أي الفلاسفة الأيونيين[1]- بأنَّ «لا شيء من لاشيء». إذن؛ فالفكرة الحقة هي أنَّ الوجود واحد ثابت.

هكذا يبدو دليل إبطال تغير الوجود محايثًا للدليل السابق؛ لأنَّ التغير إما أن يكون تحولًا للوجود إلىٰ وجود أو تحولًا إلىٰ لا وجود.

والحالة الأولىٰ تحصيل حاصل؛ لأنَّ معناه أنَّ الحاصل وجود. فلا حدوث إذن ولا تغير (إبطال صيرورة الوجود).

أما إبطاله لصيرورة الوجود إلىٰ اللا وجود، أي إلىٰ الفناء؛ فمن وجوه الاستدلالات التي يقدمها ميليسوس نقده للقائلين بوجود الوجود وتغيره، حيث يقول لو كان «يتغير ولو تغيرًا بسيطًا؛ فإنَّه خلال عشرة آلاف سنة سيكون قد فني»[2].

وإضافة إلىٰ هذا الدليل؛ ثمة فرادة في الاستدلال من حيثية أخرىٰ هي أشكلته لمفهوم الحركة باحتياجها إلىٰ الفراغ؛ حيث ينقض الحركة في المكان بمقول الفراغ؛ لأنَّه شرط إمكانها.

وإبطاله الحركة والتغير استنادًا إلىٰ إبطال موجودية الفراغ، يبدو أنَّ الحافز إليه هو ما أشرنا إليه سابقا، أي ذلك المستجد المعرفي الذي يتمثل في ذلك الحلِّ الجديد الذي قدَّمه لوقيبوس بفلسفته الذرية. أي تعليل إمكان الحركة بالقول بوجود الفراغ الفاصل بين الذرات. فبموجودية الفراغ استطاع لوقيبوس أن يعلل حركة الوجود. فكان لحاظ النقد الذي وجهه ميليسوس هو بيانه أنَّ القول بوجود الفراغ يؤول إلىٰ القول بوجود اللاوجود، وهو محال.

فلنبيِّن:

---

(١) وهو ما يعبر عنه أبو علي بـ«الطبيعيين»؛ حيث يقول في شرحه علىٰ متن السماع: «ومن المتفق عليه عند الطبيعيين أنَّ التكون لا يكون من معدوم». أي إنَّ الوجود لا يكون من لا شيء.

(٢) B7.Simplicius, commentary on aristotle's physics, 111.18-112.15

وفق المنظور الفلسفي الذي اعتمده ميليسوس «لا وجود إلا للوجود». والوجود واحد؛ إذ لا تعدد فيه ولا انقسام. إذ لو كان متعددًا؛ لكان ثمة وجود للفراغ، أي للعدم. وبما أنَّ الفراغ يستحيل أن يوجد؛ فإنَّ الوجود واحد غير منقسم؛ كما إنَّه لا نهائي؛ إذ إنَّ موجودية الفراغ تستلزم محدودية الوجود، وقد تبيَّن أنَّه لا فراغ يحد الوجود، ولا فراغ يخترق بنيته. فهو واحد غير منقسم. والقول بأنْ لا فراغ، يلزم عنه أيضًا أن لا حركة، سواء كانت تلك الحركة نقلة عبر آنات الزمان أو عبر توطينات المكان؛ لأنَّ وجود الفراغ شرط لانوجاد الحركة وإمكانها.

وقد أوضحنا في الفقرات السابقة كيف أنَّ ميليسوس في نقده لنظرية الفراغ حرص علىٰ أشكلتها بالتوكيد علىٰ أنَّ الفراغ عدمٌ؛ فيصير القول بوجوده مغالطةً بل تناقضًا؛ لأنَّه يؤول إلىٰ القول بوجود اللاوجود. وبما أنَّ الحركة مرهونة بوجود الفراغ، أي بوجود ما لا يمكن أن يوجد (أي العدم)؛ فالحركة إذن لا يمكن أن توجد. وبيّن من هذا أنَّ الاستدلال يقوم علىٰ لا شيئية الفراغ، وهذا ما استحضره سمبليقيوس في شرحه علىٰ «متن السماع»، حيث نسب إلىٰ ميليسوس، في نهاية الشذرة السابعة بأن «الفراغ لا شيء»[١].

ويقول أبو علي في شرحه علىٰ أرسطو[٢]:

«وبيّن أنَّه متحرك[٣]؛ لأنَّ كل متحرك فهو متحرك عن مكان إلىٰ مكان. ولم يبق مكان يتحرك إليه الموجود. والمتحرك يتحرك في خلاء. ولا خلاء»[٤].

إذن؛ إنَّ عدم موجودية الفراغ -أو الخلاء وفق اصطلاحنا التراثي القديم- يفيد عدم

---

(١) B7.Simplicius, commentary on aristotle's physics, 111.18-112.15

(٢) لا بدَّ من التنويه هنا إلىٰ أنَّ دليل إبطال الفراغ يورده أرسطو في متن الكون والفساد (De géneration et con, I, 8.) دون نسبته إلىٰ ميليسوس. لكنَّنا نتفق مع ريو:

Essai sur Parménide d'Elée, Librairie de Joubert, Paris, p111.

في إشارته إلىٰ أنَّ من سياق الإيراد يتبيَّن أنَّ المقصود هو ميليسوس؛ حيث يتحدث أرسطو عن أنَّ نفي الفراغ قال به الفلاسفة الذين يحتقرون المعرفة الحسية ويقولون بأنَّ العالم واحد ثابت.

(٣) كذا في الأصل ولم يعقب محقق المتن د.عبد الرحمن بدوي. وهو مجرد سهو. والصواب هو القول: «وبين أنه غير متحرك»، أو «وبين أنه لا متحرك»، أو «... ليس متحركًا»، وغيرها من صيغ النفي.

(٤) أبو علي الحسن بن السمح، شرح متن أرسطو، الطبيعة، م س، ص١٩.

الحركة؛ لأنَّ انتقال الوجود من موضعٍ إلىٰ آخر، يستلزم وجود الفراغ الذي سيستقبله ويحتمله.

والراجح أنَّ المقصود في النصِّ الأرسطي هو ميليسوس؛ حيث إنَّ مقولة الفراغ لم تحضر عند برمنيد. وقد فسَّرنا ظهورها عند إيلي ساموس بظهور الفلسفة الذرية. فيكون ميليسوس، هو مبتدع ذلك الاستدلال في سياق منافحته عن الأنطولوجيا البرمنيدية، تجاه المستجد الفلسفي الجديد المتمثل في الفكر الفلسفي الذري.

ونلحظ عند أرسطو نقدًا لنظرية ميليسوس بإلزامها بالقول بأنَّ الوحدة لا تنفي التغير. لنتأمل كيف ينتقد بمثال حراك الماء، بوصفه حركة في الموضع، أي لا تحتاج إلىٰ المكان الخارجي:

« ثم من بعد ذلك: لم صار قد يجب متىٰ كان واحدًا أن يكون غير متحرك؟ فكما أنَّ الجزء -كأنّا قلنا هذا الماء، وهو واحد- قد يتحرك في موضعه، فلمَ لا يكون الكل أيضًا هذه سبيله؟! ثم بعد ذلك: لمَ لا كانت حركته استحالة؟»[1].

ويقول أبو علي في شرحه علىٰ هذا المقطع: «وأيضًا فإنَّ الموجود، وإن شغل الأماكن كلها، فلمَ لا يحرك من مكانه كتحرك الماء في الإناء! ولمَ لا يحرك حركة استحالة! وكيف اقتصرت علىٰ حركة المكان وأضربت عما سواها؟!»[2].

من الملحوظ في النقد الأرسطي، وكذا في التحشية التي كتبها أبو علي بن السمح، أنَّه نقدٌ **يؤاخذ ميليسوس علىٰ عدم انتباهه إلىٰ إمكان الحركة الداخلية في كينونة الشيء، وكذا إلىٰ استحالته**؛ حيث يحسب ذلك توكيدًا لإمكان إجراء الحركة دون الحاجة إلىٰ مجالٍ خارجي ينتقل إليه الجسم. **والحقيقة أنَّنا إذا تأملنا الشذرات الميليسوسية؛ سنلحظ أنَّه تحدث عن الحركة الذاتية خلال نفيه للتكثف والتخلخل.** وبذلك يصح رد النقد الأرسطي بالتوكيد علىٰ أنَّ ميليسوس ميَّز بين نوعين من الحركة؛ حركة الوجود في الزمان، وحركة الوجود في المكان، رائيًا فيهما معًا اختلالًا:

فالحركة الأولىٰ تؤول إلىٰ معنىٰ تغير الوجود بانتقاله من الوجود إلىٰ اللاوجود وهذا

---

(١) أرسطو، الطبيعة، م س، ج١، ص١٧-١٨

(٢) شرح أبي علي علىٰ أرسطو، الطبيعة، م س، ج١، ص٢٠.

محال؛ إذ إنَّ معنىٰ الشذرة (ب٧) أنَّ كل تغير، مهما كان بطيئًا، فإنه مع مرور الزمن، يؤدي إلىٰ نفي ما طرأ عليه ذلك التغيير.

كما ينفي في الشذرة ذاتها، أي (ب٧)، التغير بمعناه كتكثيفٍ أو تخلخل[١]. من حيث إنَّ عمليتي التكثيف والتخلخل، مثلها مثل الحركة في المكان، تستلزم وجود الفراغ؛ لأنَّ تكثف شيءٍ يقتضي أن يقل الفراغ في كينونته، وتخلخله يعني ازدياد مساحة الفراغ فيه، والعمليتان معًا تقتضيان موجودية الفراغ، أي وجود العدم، أي وجود اللاوجود! وذاك محال أيضًا.

كما يبطل ميليسوس في الشذرة العاشرة (ب١٠) الحركة باستحضار فرضية التجزيء؛ فيقول: «إنَّ ما هو مجزَّأ يتحرك، ولكن ما يتحرك لا يمكن أن يكون موجودًا»[٢].

كما يبدو نفيه للتغيير عن الوجود في بيانه لدلالة الوجود ككائنٍ حي، خلال نفيه الألم والحزن؛ إذ يتبيَّن أنَّ ذلك النفي موصول في الشذرة (ب٧) بنفي أن يكون الوجود متغيرًا.

وفي الشذرة (ب٨) نراه يبطل الكثرة بمقولة التغير ذاتها؛ حيث يقول بأنَّ ما ينقله لنا الحسُّ من «تراب وهواء ونار، وحديد وذهب، وحي وميت، وأسود وأبيض، وغيرها من الأشياء التي يقول الناس إنها حقيقية» ليس حقيقيًا؛ لأنَّه لو كان حقيقيًا لكان ثابتًا، بينما يقولون إنَّ «الحرارة تصير برودة، ويصير الصلب رطبًا»، وأنَّ «التراب والحجر جاءا من الماء»[٣]؛ والنتيجة أنَّ هذه الأشياء والحالات غير منسجمة، وبالتالي؛ فهذا يدل علىٰ أنَّنا «لا نرىٰ جيدًا ولا نفكر بشكلٍ صحيح»[٤].

لكن يتبقىٰ لنا بعد بيان لا نهائية الوجود، سؤال من مرتبة دلالية أخرىٰ، وهو: هل تفيد اللانهائية كامتدادٍ جسمية الوجود وماديته؟

---

(١) هذا النقد للتكثف والتخلخل دليل اطلاع ميليسوس علىٰ الفلسفة الأنكسيمنسية؛ التي ابتدعت هذه الآلية خلال تفسيرها للتكوين الأنطولوجي من مبدأ الهواء.

(٢) B10.Simplicius, commentary on aristotle's physics , 109.32-34 d'Aristote.

(٣) B8,Simplicius, commentary on de Caelo , 558.19-559.12

(٤) B8.Simplicius, commentary on de Caelo 558.19-559.12

٥- في نفي الجسمية عن الوجود:

يستفاد مما سبق أنَّ الوجود عند ميليسوس لا تتقوم وحدته من دون القول بلا نهائيته كامتدادٍ. صحيح أنَّ الدوكسوغرافي سطوبي[١] يقدم معنىٰ آخر للانهائية ميليسوس؛ حيث ينسب له التصور بأنَّ العالم متنهٍ، بينما الكل لا نهائي. لكنَّنا لا نأخذ بهذا التصور؛ بل لا نكتفي بنعته بالفرادة، بل نراه قولًا شاذًا ومشكوكًا في صدقية نسبته؛ حيث لا سند له مما بين يدينا من نصوص إيلي ساموس. هذا رغم أنَّه يمكن أن نتناوله بوصفه استثمارًا للموقف الإيلي الفاصل بين الكوسمولوجيا والأنطولوجيا. ومن ثمَّ؛ ينبغي أن نتجاوز هذه الثنائية التي يقول بها سطوبي، لنركز النظر في المدلول المتعين للوجود الواحد، هل هو جسم مادي، أم كينونة مجردة؟

نسارع إلىٰ الجواب بالقول إنَّ ميليسوس **نفىٰ عن الوجود الجسمية رغم وسمه بالامتداد.** ومستندنا في التصريح بذلك شذرته (ب٩) -المروية عند سمبليقيوس-؛ حيث يقول بأنَّ «ما هو واحد لا يجب أن يكون له جسم»[٢]. **وبَيِّنٌ من مقوله ذلك أنَّ** مستند نفيه للجسمية هو كينونة الوجود كوحدة. أما تعليل الاستناد؛ فهو أنَّ الجسمية تعني، حسب تصوره، الانقسام إلىٰ أجزاءٍ، والقول بذلك يعني فقدان الواحدية والوحدة. ولذا؛ فلازم وحدة الوجود **أنَّه غير مجزَّأ.**

هكذا تُستنبط من وحدة الوجود لا تجزيئيته، ومن لا تجزيئيته لا جسميته؛ حيث قال في الشذرة (ب٩): «لو كان ذا أجزاء؛ لما كان واحدًا»[٣]. ومن ثمَّ؛ يصح القول ضدًا علىٰ الموقف الأرسطي[٤] **إنَّ وجود ميليسوس تجريدي، وإن نسب إليه صفة الامتدادية.**

---

(١) عن موقف سطوبي، انظر زيلر:

Eduard Zeller.A History of Greek Philosophy, trd.F.Alleyne, v1, ibid, p637

(٢) B9.Simplicius, commentary on aristotle's physics, 109.34-110.2.6

(٣) B9.Simplicius, commentary on aristotle's physics, 109.34-110.2.6

(٤) أشار أرسطو في متن «الميتافيزيقا» (Aristote, Metaph. 986 b 18) إلىٰ أنَّ الوجود عند ميليسوس مادي، وعند برمنيد تجريدي.

نقول ذلك، رغم أنَّ التأويل المعاصر يذهب عند العديد[١] من الشراح والمؤرخين عكس هذا التقرير؛ إذ يأخذ برنت وزيلر بالموقف الأرسطي لينفيان القول بأنَّ ميليسوس ذو تصور تجريدي للوجود. وقد راجعنا استدلال برنت[٢]، فلاحظنا أنَّه يتعلق بتحليل مفهوم الامتداد المنسوب للوجود عند ميليسوس. كما راجعنا موقف زيلر فلاحظنا أنَّه يوافق التأويل الأرسطي، ويذهب في منحىٰ توكيد نفي تجريدية مفهوم الوجود عند ميليسوس، زاعمًا بأنَّ هذا الأخير وقع تحت «تأثير الفيزياء الأيونية»[٣]، وأنَّ أرسطو علىٰ حقٍ عندما قال بأنَّ وجود ميليسوس «مادي»[٤].

غير أنَّ هذه التقويمات نراها مناقضة لمنطوق الشذرة (ب٩). صحيح أنها يمكن أن تقبل بوصفها معطاة من قبل هؤلاء المؤرخين والفلاسفة بوصفها إلزامات لا وقوفًا عند منطوق تلك الشذرة. أي إنَّ امتداد الوجود يفيد بالضرورة جسميته. لكنَّنا نرد هذه الإلزامات بإلزام مقابل، وهو أنَّه إذا أخذنا بنهج الإلزام؛ فالأصح هو القول بمادية وجود برمنيد؛ لأنَّه قال بنهائيته ومحدوديته ودائرية شكله. وعليه؛ إذا كان أرسطو رأىٰ وجود برمنيد مجردًا، رغم أنَّه منتهٍ ومحدود، ومتسيج في شكل دائري، فقد كان أولىٰ به أن يحفظ لوجود ميليسوس تجريديته أيضًا، وهو الموسوم باللانهائية، ونفي التجسم.

٦- في فيزياء الوجود وسؤال المعرفة عند ميليسوس

ليس فيما تبقىٰ من شذرات ميليسوس أي بيان يفيد في إيضاح تصوره الكوسمولوجي، باستثناء امتيازه بالقول بلا نهائية العالم من حيث الامتداد المكاني. لكنَّنا إذا لم نتزمت في إيراد مواد بناء مبحثنا هذا، وتجاوزنا مقام ال(ب)اء في التصنيف الدوكسوغرافي[٥]، **و**استحضرنا ما نسبه إليه القدماء؛ فسنجد **فيلوبونوس**

---

(١) رغم هيمنة هذا التصور نجد عند بعض الباحثين المعاصرين رفضًا صريحًا لهذا التأويل الأرسطي، نذكر منهم رفن J. E. Raven وفلاسطوس G. Vlastos.

(٢) Burnet.ibid،p٣٧٥

(٣) Eduard Zeller.A History of Greek Philosophy،trd.F.Alleyne،v،١ibid،p٦٣١

(٤) Eduard Zeller.A History of Greek Philosophy،trd.F.Alleyne،v،١ibidem.

(٥) نذكر هنا بأنَّ الوارد في الدوكسوغرافيا ما قبل السقراطية مصنف إلىٰ ثلاثة مقامات هي ألف (A) وباء (B) وجيم (أو سين C بالمنطوق الصوتي للحرف المعتمد في الترتيب الأبجدي الأجنبي)، ومقام الباء في المجموع الدوكسوغرافي هو المقول الذي «يُعتقد» بوثاقة نسبته إلىٰ الفيلسوف ما قبل السقراطي.

يذكر بأنَّ ميليسوس اعتقد بأنَّ النار والماء هي العناصر الأولية. بينما ينسب له سطوبي نظرية أمبادوقليس بكامل مكوناتها الستة، أي العناصر الأربعة، والعلة الفاعلة بوجهيها المحبة والكراهية!

وأعجب من هذا أنَّ إيبفان Epiphane ينسب إليه نظرية الصيرورة، قائلًا بأنَّ ميليسوس كان يقرر بأنَّ الكل في صيرورة دائمة.

وقد وجدت زيلر يستحضر هذه التصورات، ثم يختم بنعتها بأنها «مشكوك فيها»[١]، ومن مستندات شكه الإحالة إلىٰ أرسطو الذي يقول بأنَّ فرادة برمنيد وامتيازه علىٰ كزينوفان وميليسوس هو أنَّه «لم يكتف بدراسة الوجود، بل درس أيضًا أسباب الظواهر»[٢]؛ مما يفيد أنَّ أرسطو لم يجد لدىٰ ميليسوس دراسة للعلل والمبادئ؛ فحصل الامتياز لبرمنيد عند مقارنته به. وهذا ما جعلني في مبحث الشذرات أشكك في توصيف فيلوبونوس Philoponus لمتن ميليسوس بأنَّه كان علىٰ النهج البرمنيدي في التقسيم، أي إنَّه بحث الوجود الحق، ثم انتقل إلىٰ بحث الوجود وفق الدوكسا، أي وفق منطق الرأي المشدود إلىٰ الحسِّ، الذي يفيد بأنَّ ثمة كثرة وتغيرًا في الوجود/ العالم. إذ لو أنَّه كان بهذا التقسيم الموضوعاتي حقًا، لما حكم عليه أرسطو بتجاهل مبحث العلل والمبادئ.

بل أسمح لنفسي بأن أذهب أبعد مما ذهب إليه زيلر، فأفترض بأنَّ غياب القول الميليسوسي في المبحث الكوسمولوجي، لعله يرجع إلىٰ أنَّه رأىٰ في التصور البرمنيدي مغامرة بمجاوزته للوجود الحق؛ فقال بكفاية التقرير المعرفي في مفهوم الوجود وخواصه، ولم يوغل في مبحث الكوسمولوجيا المنفتح بالضرورة علىٰ معطيات الحسِّ.

أما عن مسألة الألوهية؛ فالوارد عند ديوجين اللايرسي أنَّ ميليسوس «كان يرىٰ أنَّه لا ينبغي قول أي شيء محدد في شأن ماهية الآلهة؛ لأنَّه ليس لدينا كفاية لمعرفتها»[٣] وغالب الظن أنَّ هذا الموقف لم يكن من مدخلٍ معرفي، بل كان -كما يقول زيلر-

---

(١) Eduard Zeller.A History of Greek Philosophy, trd.F.Alleyne, v1, ibid, p637

(٢) Eduard Zeller.A History of Greek Philosophy, trd.F.Alleyne, v1, ibid, p637

(٣) Diogène, Vies, IX, 24.

مجرد احتراس «من حرج تفسير علاقات مذهبه بالإيمان الشعبي»[1]. لكنّني أضيف أنَّ هذا الموقف مقارب جدًا لموقف كزينوفان، ومن ثَمَّ؛ فإذا صحَّت نسبته إلىٰ ميليسوس؛ ففيه بصمة كزينوفانية واضحة.

أما علىٰ مستوىٰ سؤال المعرفة؛ فليس لدينا في نصوص ميليسوس، أي معطيات تبيِّن موقفه من المسألة المعرفية. وفي هذا السياق يقول زيلر: «بالتأكيد إنَّه لم يقم بدراسة معمقة لملكة المعرفة»[2].

وإذا نحن احترسنا من هذه اللغة المتأكدة الواثقة بجزم التي نطق بها زيلر، فلنا أن نقول إذا كان المتبقىٰ من شذراته، ليس فيه أي استحضار لسؤال المعرفة، بله البحث المستفيض في إشكالات السؤال؛ فإنَّه من خلال تمعننا في شذرته (ب٨) نلحظ استهجانه للمعرفة الحسية، وما تنقله لنا من كثرة وتغير؛ حيث ينتقد الآخذين بهذا المعطىٰ الحسيِّ بوصفه حقيقة وجودية؛ قائلًا بأنهم «لا يرون جيدًا ولا يفكرون بشكلٍ صحيح»[3]. حيث يشير إلىٰ أنَّ التغيرات الملحوظة بالحسِّ، والتعدد والكثرة التي نشاهدها ونحسها، ليست بحقيقة؛ لأنَّ العقل يقضي بأنَّ الوجود وحدة وثبات، وعليه؛ فما نراه ونسمعه بحواسنا ليس هو «الواقع» الحقيقي؛ **ولذا فالحواس ليست وسيلة صالحة لتحصيل المعرفة، ولا ينبغي الوثوق في معطياتها**.

وهذا لا يدل علىٰ امتيازه بشيءٍ عن قواعد المعرفة الإيلية، أو إضافة نوعية؛ حيث نلقىٰ عند برمنيد النقد ذاته للإدراك الحسيِّ.

وفي تلك الإشارة النقدية إلىٰ اختلاف معطيات الحواس، أعني قوله في الشذرة (ب٨) بتضارب ما ينقله لنا الحسّ من «تراب وهواء ونار، وحديد وذهب . . .» وتحول الحي إلىٰ ميت، والحرارة إلىٰ برودة، وصيرورة الصلب إلىٰ رطب، وبأنَّ التراب والحجر جاءا من الماء؛ سيكون من الأمثلة التي سيستثمرها الفكر السوفسطائي لنفي الحقيقة.

---

(١) Eduard Zeller.A History of Greek Philosophy, trd.F.Alleyne, v1, ibid, p638

(٢) Eduard Zeller.A History of Greek Philosophy, trd.F.Alleyne, v1, ibid, p637

(٣) B8.Simplicius, commentary on de Caelo , 558.19-559.12

خاتمة الباب الرابع

وبعد ..

ما قيمة هذا التجديد المعرفي الذي أجراه ميليسوس علىٰ الأساس المفهومي للأنطولوجيا الإيلية؟

انتهينا في السطور السابقة إلىٰ الإشارة إلىٰ أنَّه بعد الصراع الفكري الذي نشب بين نظرية الكثرة والتغير وبين نظرية الوحدة والثبات الإيلية -زمن برمنيد وزينون-، حدث في الفكر الفلسفي اليوناني تطور نوعي جديد، لم يكن الفكر الإيلي زمن المؤسِّس قد واجه مثيله، وأعني به **ظهور الفلسفة الذرية**، التي شكلت نقلةً جديدة في الوعي الفلسفي، ونظام تمثله للوجود.

وإذا كان برمنيد رزق تلميذًا بارعًا جدًا في الدفاع عن مذهبه؛ أعني زينون، الذي استطاع بمهارته الجدلية دفع الأطاريح المخالفة للإيلية والناقدة لها إلىٰ مآزق إشكالية مربكة؛ فإنَّ ثمة ملاحظة أخرىٰ ملفتة للانتباه، وهي أنَّ التلميذ لم يجرِ أيَّ تعديل معرفي علىٰ البناء النظري الذي شيده أستاذه. وكان تفسيرنا لذلك هو أنَّ السائد الفكري الذي تفاعل معه زينون لم يضطره للتعديل في النسق الإيلي، بينما اضطر ميليسوس.

لكن قد يعترض علىٰ هذا بالقول إنَّ زينون مزامن لميليسوس، فكيف نمايز بينهما في السائد الفكري لزمنهما؛ فنحصر التفاعل مع الفلسفة الذرية بميليسوس وحده دون زينون؟

يبدو أنَّ الموقع الجغرافي لإيلي ساموس، أي وجوده في المنطقة الأيونية، هو ما سمح له بالاطلاع والتفاعل مع ذرية معاصره لوقيبوس، تلك الفلسفة التي أعادت الاعتبار إلىٰ التغير والحركة، علىٰ نحوٍ جعل أنطولوجيا الوحدة والثبات تواجه خطرًا جديدًا يستلزم ردًّا جديدًا. وعليه؛ فإنَّ جدة الأطروحة الميليسوسية راجعة إلىٰ موقعها

الجغرافي، الذي وفَّر لها حافزها النقدي المتمثل في الفكر الذري.

وهنا لا نرىٰ ذاك الرأي، الذي يزعم أنَّ ميليسوس أقل مهارة في الدفاع عن الفكر الإيلي من زينون. أجل! لا أعني بالمهارة هنا الجدل وآلياته المنهجية، بل أقصد أمرًا آخر أهم، وهو تطوير الفلسفة الإيلية ذاتها، برفدها بمفاهيم جديدة. وأعني بشكلٍ خاص تطوير مفهوم اللانهاية في صلة بمفهومي المكان والزمان.

وإذا كانت البرمنيدية قاربت الوجود من مدخل لا نهائية الزمان فقط؛ فقد لاحظنا كيف أحدث ميليسوس تطويرًا نوعيًا، بإدخال لا نهائية امتداد الوجود. وقد أشرنا إلىٰ أنَّ ذلك كان إدراكًا منه بأنَّ استدخال اللانهائية -بمدلولها كامتدادٍ- في الأنطولوجيا الإيلية مقومٌ ضروري لحفظ وحدة الوجود؛ لأنَّه لو قيل بأنَّ الوجود متناهٍ؛ لكان مقتضاه -حسب التصور الميليسوسي- هو القول بعدم وحدانيته، وإذا قيل إنَّه متناهٍ وأنَّ ما بعده فراغ؛ فقد آل القول إلىٰ موجودية العدم، أي اللاوجود موجود، وهو محال.

وهكذا لاحظنا أنَّ جرأة ميليسوس علىٰ إحداث تطوير في مفهوم اللانهاية؛ جعلته يبلغ إلىٰ حدِّ تعديل الأسِّ المفاهيمي للفكر الإيلي. لكن هذا التعديل لم يقتصر علىٰ دلالة الامتداد، بل إنَّه جاوزها إلىٰ سمتٍ إحيائيٍّ أو لنقل أنثروبومورفي، عندما تمثل الوجود ككائنٍ حيٍّ، دون وقوعٍ في وسمه بالجسمية.

وكل هذا توكيد علىٰ تجاوب ميليسوس مع تطور الأفكار ووعيه بجدة التحولات الفلسفية التي حصلت في لحظته، واقتناعه بضرورة إجراء تغييرات في صلب النسق الإيلي من أجل إكسابه الاقتدار علىٰ الاستمرار.

لكن لاحظنا أيضًا خلال البحث أنَّه إذا كان ثمة إجماع من قبل الشراح علىٰ أنَّ ميليسوس أنجز تجديدًا فلسفيًّا في بنية النسق الإيلي، فثمة أيضًا شبه إجماع علىٰ أنَّ ذلك التجديد ليس بذي قيمة.

أجل! إنَّ الموقف الأكثر تداولًا وشيوعًا هو تقليل القيمة الفلسفية لأطروحة ميليسوس. وآية ذلك؛ أنَّ ذلك التطوير الذي عدل به فكرة اللانهائية، بتمديدها من الدلالة الزمنية إلىٰ الدلالة المكانية، استهجنه أرسطو(١)، رائيًا في طريقة استدلال

---

(١) Aristote, Réfutations sophistiques, 5, 167 b, 13.

ميليسوس، خطأً فادحًا من الناحية المنطقية!

وذاك النقد الأرسطي وجدناه يتكرر في مختلف لحظات التأويل والتقييم اللاحقة. وقد استحضرنا من تراثنا الفلسفي موقف أبي علي بن السمح في شرحه علىٰ «السماع الطبيعي»، حيث كرر الأطروحة الأرسطية دون أيِّ لحاظ نقدي، بل انساق في نقدٍ شكلانيّ منطقيّ للدليل الميليسوسي، دونما انتباهٍ إلىٰ اختزالية النظر الأرسطيّ!

ومن التأريخ المعاصر استحضرنا موقف المؤرخ الألماني إدوارد زيلر Eduard Zeller، الذي انتهىٰ إلىٰ تقييم مشروع ميليسوس بكونه سقط في قبول أفكار من الحسِّ المشترك، عندما اختلف مع زينون في طريقة دفاعه عن البرمنيدية؛ إذ بينما انتهج هذا الأخير أسلوب البرهان بالخلف، انطلق ميليسوس ببرهانٍ مباشر، باحثًا عن نقطة «اتفاق مع المخالفين، بل حتىٰ مع الحسِّ الشائع لتكون منطلقًا لاستدلاله»[1]؛ ممَّا جعله -حسب زعم زيلر- يدخل في الفلسفة الإيلية «معطيات غبشت صفاءها»[2].

وعند المؤرخ الفرنسي فرنسيس ريو Francis Riaux، لاحظنا تقييمًا موغلًا في استنزال قيمة الطرح الميليسوسي؛ حيث قال: «إنَّ التغييرات التي أدخلها ميليسوس في المثالية الإيلية، هي أبعد من أن تقوي ذلك المذهب، إنها خلصت إلىٰ تناقضات ونتائج سرعان ما انكشفت لاحقًا»[3].

أما عن **ماهية الخطأ الذي ارتكبه ميليسوس**؛ فإنَّنا وجدنا ريو يكرر النقد الأرسطي، قائلًا بأنَّ إيلي ساموس لما أدخل مفهوم المكان فإنَّه تنازل للفلسفة الحسيَّة، و«أدخل العدو داخل أرضية المذهب»[4]، بينما كان برمنيد حاسمًا فجعل نسقه في صفاءٍ نظري تامٍّ.

وعند جومبرز Gomperz Theodor، توصيف موغل في الاستهجان؛ حيث يقول: «إنَّ ميليسوس هو الطفل المريع للميتافيزيقا. وكان ساذجًا وخاطئًا في استدلالاته علىٰ نحوٍ خان الفن البديع الذي حفظه سلفه بعناية»[5].

---

(١) Eduard Zeller.A History of Greek Philosophy, trd.F.Alleyne, v1, ibid, p628

(٢) Eduard Zeller.A History of Greek Philosophy, trd.F.Alleyne, v1, ibidem

(٣) Francis Riaux, Essai sur Parménide d'Elée. Librairie de Joubert, Paris, p114.

(٤) Francis Riaux, ibidem.

(٥) Gomperz, Theodor. Les penseurs de la Grèce,t1, ibid, p198.

وهكذا تتلاقىٰ آراء المؤرخين في انتهاج النقد الأرسطي، مكررة مضمونه بصيغٍ تعبيرية متقاربة، أو مبالغة في الاستهجان إلىٰ أبعد مدىٰ ممكن!

غير أنَّنا لم نقبل بهذه الرؤية المتداولة، ولم يغرنا تكرار صداها وتردده بقوةٍ في كثيرٍ من متون الشروح وكتب التأريخ المتناولة للفكر الإيلي؛ فكانت الفرضية التي سعينا إلىٰ توكيدها هي خطأ هذا التقييم الشائع، ولمدافعته بيَّنَّا أنَّ النقد الأرسطي محدود الاستقصاء لدليل ميليسوس علىٰ اللانهائية كامتدادٍ؛ حيث لم يستجمع أرسطو من معطيات الشذرات الميليسوسية ما له صلة بالبرهنة علىٰ مفهوم اللانهائية كامتدادٍ مكانيٍ، كما إنَّه لم يستحضر مقولة الفراغ[1] كحافزٍ نظري نقدي اشتغل عليه ميليسوس، بل اقتصر في تأسيس نقده علىٰ معطيات الشذرة الثانية، **ملزمًا إياها بالصناعة القياسية، فحللها وفق نظام القياس الصوري.**

وقد انساق شارحنا العربي أبو علي بن السمح في المسار ذاته؛ فعالج الشذرة وفق لحاظٍ منطقيّ شكلانيّ ضعيف، حاسبًا أنَّ ميليسوس أجرىٰ استدلاله علىٰ العكس الجاري علىٰ سبيل التضاد؛ فانطلق إلىٰ نقده علىٰ أساس بيان عدم تساوي المحمول والموضوع!

وقد قلنا إنَّ لشارحنا العربي عذرًا؛ لأنَّه كان يشتغل في سياق التحشية بالإيضاح علىٰ متن «**السماع الطبيعي**»، بينما انصراف الفلاسفة والمؤرخين إلىٰ تكرار الموقف الأرسطي هو الذي يستحق المؤاخذة والنقد.

ولم يكن افتعالًا للاختلاف أن ذهبنا في منحىٰ مخالفٍ لهذا الموقف الشائع الذي احتذىٰ النقد الأرسطي؛ بل أكَّدنا خلال السطور السابقة قيمة أطروحة ميليسوس كموقفٍ فكري جديد، اقتضاه حسن الإنصات إلىٰ مستجدات الفكر التي ظهرت في زمنه.

---

(١) لا بدَّ من التنويه هنا إلىٰ أنَّ دليل إبطال الفراغ يورده أرسطو في متنه «الكون والفساد» (De génération et con, I,8) دون نسبته إلىٰ ميليسوس. ورغم أنَّه يمكن أن نستنتج من سياق الإيراد أنَّ المقصود هو ميليسوس؛ حيث يتحدث أرسطو عن أنَّ نفي الفراغ قال به الفلاسفة الذين يحتقرون المعرفة الحسية ويقولون بأنَّ العالم واحد ثابت؛ فإنه يجوز لنا هنا أن نستنكر علىٰ أرسطو قلة اهتمامه بمقولة الفراغ كحافزٍ نقدي لميليسوس؛ إذ هي في تقديرنا مفتاح فهم التطوير الدلالي الذي قام به هذا الأخير لمفهوم لا نهائية الوجود.

خاتمة الكتاب

ثمة فارق في المنظور المنهجي بين الفلسفات، التي تبلورت في أيونيا عن تلك التي تبلورت في إيليا؛ فارق يمكن إبصار وسوماته في انصراف الأولىٰ نحو البحث عن أصلٍ تفسر به صدور الكائنات وتشكلها، بينما ناهض الإيليون هذه الرؤية الناظرة إلىٰ الوجود كصيرورةٍ لها أصل وابتداء. وهم بهذا المنحىٰ في النظر اختطوا للتفلسف مسارًا مغايرًا لمنظور الدوكسا مغايرةً جذرية.

وهذه المغايرة هي ما بدأنا في تركيز البحث علىٰ معناها الفلسفي والمنهجي منذ مدخل الكتاب؛ حيث أوضحنا مقدار الاختلاف الكائن بين تأويلات الفلاسفة والمؤرخين الذي يجاوز التعدد والتنويع، إلىٰ التضاد والتناقض. وقد أشرنا علىٰ سبيل التمثيل إلىٰ مقدار التباعد بين تأويل برنت وبين تأويل ريتر، في ما يخص تحديد ماهية التفلسف الإيلي في كليته المذهبية.

وعلىٰ مستوىٰ **بلورة التأويل الكلي**، كان خيارنا التأويلي هو النظر إلىٰ الإيلية كفلسفةٍ تجريدية أنطولوجية؛ حيث تبيّن لنا أنها حقًا استثناء فريد في سياق تطور الفكر الفلسفي اليوناني، في لحظته المبكرة تلك. إذ اختطت لنفسها مسارًا جديدًا مغايرًا للمسار الفلسفي الذي سارت فيه الفلسفات الأيونية والفيثاغورية؛ حيث كانت ارتحالًا تجريديًا نحو الأنطولوجيا، فأحدثت بذلك ثالث نقلة كبرىٰ في تطور الوعي الفلسفي، أي بعد التأسيس الملطي لنظرية الفيزيس، والتأسيس الفيثاغوري لنظرية الكوسموس، نقلت الإيلية الفكر إلىٰ موضوعٍ جديد هو الـ«إيون» (الوجود). وبذلك كان موقفنا التأويلي الكلي مناقضًا لموقف القائلين بوجوب إدراج الإيليين مع الفلاسفة الفيزيائيين؛ حيث تبيّن لنا أنَّ ثمة فارقًا جوهريًا بين النظر الأيوني والنظر الإيلي يقتضي إجراء تصنيف مغايرٍ تمام المغايرة لما انتهىٰ إليه ذاك الموقف. وهو النظر الذي كان

حاصل إجرائه عندنا هو تقويم الفلسفة الإيلية، بكونها استلهمت نظرية التوحيد الكزينوفانية؛ **فأسَّست التفكير الأنطولوجي، المتمحور حول دال الوجود (الـ«إيون»)**.

بيد أنَّا لاحظنا خلال البحث مقدار الاختلاف في شأن دلالة ذلك المفهوم المحوري في البنية النظرية لفلسفة إيليا. هذا فضلًا عن استشكال صلتها بكزينوفان. كما لم يكن ذاك التأويل الكلي هو فقط محل الإشكال في فهم الفكر الإيلي، بل لن نبالغ لو قلنا إنَّ مختلف تفاصيل النظرية الإيلية احتاج منَّا التوقف بتأنٍّ للموازنة والمفاكرة؛ نتيجة التباين الشديد في إيضاحها خلال تاريخ التأويل الذي تناولها بالدرس والتفهيم.

وكان المبتدأ هو العمل علىٰ **بيان الرتبة التي يشغلها كزينوفان** في جغرافية الفكر الإيلي:

هل نعده مؤسسًا للإيلية أم ننفي وفق القراءة التقليدية التي بدأ تأسيسها في محاورة «السوفسطائي» لأفلاطون، ثم استمرت مع أرسطو وتوابعه من الفلاسفة والدوكسوغرافيين (بروكلوس، وأريستوكليس)، أم ينبغي عدّ كزينوفان مجرد شاعر أخطأ تاريخ الفكر في إدراجه ضمن حقل التفلسف الإيلي، وفق ما انتهت إليه كثير من الدراسات المعاصرة المتداولة اليوم في منتديات ومراكز البحث المتخصصة في الفلسفة اليونانية؟

ووعيًا بهذا الإشكال عنونَّا الكتاب بـ**«كزينوفان والفلسفة الإيلية»**، وفي ذلك الإفراد له بالذكر تمييز لعلاقته بالفكر الإيلي، وإيحاء بجدة التوصيف الذي سنقترحه لإعادة ترتيب تلك العلاقة؛ لأنه لم ننزلق في مجرىٰ القراءة المعاصرة التي قطعت الوصل بينه وبين البرمنيدية، كما لم نأخذ بمنطوق القراءة التقليدية التي نظرت إليه بوصفه مؤسسًا لنمط التفلسف الإيلي؛ بل انتهينا خلال البحث إلىٰ أنَّ فيلسوف كولوفون أرهص ومهَّد لقيام الفلسفة الإيلية، ولم يكن مؤسسًا لها. ومكمن الإرهاص هو أنَّ عطاءه الفلسفيَّ الرئيس كان ذا دورٍ مهم في إسناد هذا القيام؛ لأنَّه استخلص تلك الفكرة التي ظلت ثاوية في نظرية الموناد الفيثاغورية، وأعطاها مداها الفلسفي، بتحويلها إلىٰ فكرة «وحدة الكائن». وقد بيَّنَّا خلال بحثنا في فلسفة الكولوفوني أنَّنا نشهد عنده نقلة من

مفهوم الواحد الرياضي إلىٰ مفهوم الواحد الثيولوجي، الذي سيكون في منحاه الأنطولوجي، كوحدة وجود هي المرهص بنظرية الـ«إيون» البرمنيدي.

وكانت الفرضية التي انتهينا إلىٰ توكيدها هي أنَّ مستند تأسيس علم الأنطولوجيا هو التوحيد الذي بدأ بدلالة ثيولوجية (فكرة الإله الواحد).

بيد أنَّ بحثنا في الفلسفة الدينية الكزينوفانية وضعنا أمام إشكالٍ نظري عويص جدًا، يمس هويتها في الصميم:

هل هي حقًا فلسفة توحيدية أم تعددية؟

ولم يكن هذا الاستفهام مجرد حاصل استحضار لاختلاف التأويلات؛ بل أوضحنا خلال البحث أنَّ للسؤال مسوغه من داخل المتن الشذري الكزينوفاني؛ حيث نجد إلىٰ جانب الشذرات القائلة بالتوحيد، ثلاث شذرات[1] ناطقة بصريح اللفظ بتعدد الآلهة.

ولم يكن موقفنا هو محاولة التغطية علىٰ هذا التناقض، ولا محوه بتأويل متسرع؛ يؤول بأحد طرفيه إلىٰ ذات الدلالة التي يختلف معها، بل استوعبنا هذا التناقض، وقلنا بوجوده.

وكان مفتاح حل هذه الإشكالية العصية هو تأسيس قراءة جديدة، تفترض أنَّ شذرات كزينوفان لم يكن أصلها هو متن كتاب واحد مضموم بقصدية التأليف، بل مقاطع شعرية قرظها فيلسوف كولوفون في مناسبات متفرقة ومتباعدة زمنيًا، وأكدنا علىٰ أنَّ تناقضات تلك المقاطع دلالة علىٰ حصول تطور في الموقف الفكري الكزينوفاني.

ووجدنا لهذه الفرضية عديدًا من المؤشرات التي تمنحها الصدقية. وبإجرائها؛ استطعنا تأسيس قراءة مستوعبة لتناقضات «النص» الشذري الكزينوفاني، قراءة أعملت النظر التطوري إلىٰ صيرورة فكره لتعيين مراحله؛ التي عددناها إلىٰ ثلاث.

وقد انتهينا إلىٰ أنَّ الموقف الذي خلص إليه كزينوفان في مرحلته الأخيرة هو التوحيد؛ مما جعله مرجعًا للفكر الإيلي، مرجعًا منحه الإرهاص الأوضح بقيمة فكرة

(١) أعني الشذرات (ب١) و(ب١٨) و(ب٢٣).

التوحيد، مما سمح له بتطوير تلك الفكرة نحو مدلول أنطولوجي، بعدما كان الاشتغال النظري لكزينوفان قد أسَّس مدلولها الثيولوجي.

وبذلك انتقلنا إلىٰ مبحث برمنيد ونحن واعين بأهمية مكانته النظرية كمؤسسٍ للفكر الإيلي، استنادًا علىٰ الإرهاص الذي كان فيلسوف كولوفون قد دفع به إلىٰ ساح الفكر.

فقدمنا برمنيد بوصفه مؤسسًا لنظرية الـ«إيون»، **بدلالته كـ«وجود ضروري»**، أي كأول تأسيسٍ فعلي لعلم الأنطولوجيا، الذي تخطىٰ درجتين مهمتين في لحظات تطور اللوغوس الإغريقي، أعني بهما **درجة «الفيزيس» ودرجة «الكوسموس»**.

لكنَّنا بهذا التأويل كنَّا مناقضين لمسارٍ آخر في قراءة دال الوجود البرمنيدي؛ حيث تسود في كثير من الأبحاث المعاصرة قراءة لسنية منطقية، تختزل لفظ الوجود في مدلولٍ لغوي، يجعل منه مجرد رابطة حملية.

وكان الموقف التأويلي الذي دافعنا عنه هو أنَّ دال الكينونة في المتن البرمنيدي أكبر من مجرد الوصل الحملي. ومن ثمَّ؛ نادينا بوجوب قراءته كدالٍ أنطولوجي مجاوز للقراءة اللسانية المنطقية المفقرة له. وقد أوضحنا أنَّ استدخال مدلول الحمل في قوام الفلسفة البرمنيدية، إفسادٌ للتأويل لا تأسيس له؛ منتهين إلىٰ أنَّ أقوم الأقوال هو حضور دال الوجود كرابطةٍ حملية حضورًا تلقائيًا كاستعمالٍ لغوي، لا كموضوع لحاظٍ نظري يبتغي تأسيس دلالة الوجود بناء علىٰ حل استشكالاته بوصفه رابطةً حملية.

غير أنَّنا بعد إقرار هذا الموقف استوقفنا اختلاف وتباين القراءات التي تناولت «إيون» برمنيد من منظورٍ أنطولوجي، فكان لا بدَّ من استحضار ذلك الاختلاف لبيان الموقف، بتحديد أي معنىٰ نقرأ به مفهوم الوجود عند فيلسوف إيليا.

وفي هذا السياق انتهجنا نهجنا الموسوم بـ«مضاعفة الماقبل»، أي الانتقال إلىٰ دلالات لفظ «إيون» التي استعملت «قبل» الفلسفة ما قبل السقراطية، أي استنطاق معانيه في المتن الميثولوجي. وهكذا استحضرنا معناه لدىٰ هوميروس، لإضاءة المعنىٰ الذي ورد به لفظ الـ«إيون» عند برمنيد.

كما لاحظنا أنَّ فيلسوف إيليا انتهىٰ بتوكيد الوحدة إلىٰ حدسٍ مشابه لحالة الجذب الصوفي، حيث لم يعد يرىٰ سوىٰ وحدة الوجود؛ فانطلق ينفي كل ما يخدشها، فاستوت الفلسفة الإيلية مع برمنيد كفلسفةٍ جاوزت الوحدة إلىٰ الواحدية.

بيد أنَّ الخلوص إلىٰ هذا جعلنا في مواجهة إشكال من نوعٍ آخر يخص المشكلة التي تخترق النصَّ البرمنيدي المشطور إلىٰ قسمين متناقضين أشد التناقض؛ أعني أنَّ تأسيسه للأنطولوجيا في ما قبل البيت الخمسين من قصيده كان تصريحًا بنظرية الوحدة والثبات، بينما الذي تلا ذاك البيت هو خطاب كوسمولوجي مثقل بتعديد الكائنات وتوصيف كثرتها وتحولاتها؛ فكان السؤال الذي رافقنا في أكثر من لحظة من لحظات بحثنا في فلسفة برمنيد هو:

كيف يمكن استيعاب نصه الحامل لنوعين متناقضين من المنطوقات؛ منطوق خطاب التعقل ومنطوق خطاب الدوكسا؟

فنظرنا في الحلول التي قدمتها القراءات السابقة؛ فلاحظنا أنَّ **أفلاطون** تخلَّص من الإشكال بصمتٍ مريب، فلم يذكر القسم الثاني من قصيدة برمنيد؛ بينما وقف **أرسطو** عند هذا الاختلاف فحكم علىٰ الفلسفة الإيلية بالتناقض والاختلال. ثم انساق التفكير الفلسفي اللاحق في مسار القراءة الأرسطية، حتىٰ إنَّ الدوكسوغرافيين بروكلوس وأريستوكليس بلغا إلىٰ حدِّ تقديم اختلاف قسمي القصيدة بأنَّه ليس فقط وقوعًا في التناقض، بل وكأنَّ برمنيد لم يكن واعيًا بهذا الاختلاف الذي أجراه بنفسه بين مبحث الأنطولوجيا ومبحث الفيزيس!

ثم استوقفنا كثيرًا موقف الشارح يحيىٰ النحوي (جون فيلوبونوس) الذي قدَّم تأويلًا متميزًا، عندما قال بإمكان الجمع بين القسمين، ناظرًا إلىٰ أنَّ القسم الكوسمولوجي تعبير عن يقين الحواس، وأنَّ برمنيد يعترف بذلك اليقين.

ورغم تميز هذا الاجتهاد وإغرائه لنا نحن النازعين إلىٰ البحث عن طريقة للجمع؛ فإنَّنا لم نأخذ بمنطوقه الواصف لمحصول الحواس بكونه «يقينًا» معترفًا به من قبل برمنيد، بل بحثنا عن صيغة أكثر احتراسًا؛ **فانتهينا إلىٰ أنَّ أقوم السبل هو الفصل بين الأنطولوجيا والكوسمولوجيا، ولكن ليس بالطريقة الأرسطية القائلة بالتناقض، بل**

بتأويل ذلك بوصفه وعيًا من برمنيد بالاشتغال في حقلين متمايزين. ولتقريب المعنىٰ استحضرنا نموذج الفلسفة **البرجسونية** في اشتغالها القائم علىٰ تمايز مجالي الديمومة والمكان.

ثم إنَّ هذا التمايز القائم في الفلسفة البرمنيدية، تأولناه بأنَّه كان المناسبة التي اكتسب فيها العقل اليوناني أوضح تمييز علىٰ مستوىٰ المنهج بين الحقيقة والدوكسا. **فكان بهذا اللحاظ بداية جديدة للتفلسف اليوناني، أسست باكتشافها الأكبر لمفهوم «الوجود الضروري» انطلاقة معرفية نوعية.**

لكن كان لا بدَّ للفلسفة الإيلية الخارقة لبداهة الحسِّ بأوضح ما يكون الخرق، أن تتعرض لسيل من النقود؛ حيث لم تكن معارضة للتمثلات الحسية العامية فقط، بل لمجمل التيارات الفلسفية السابقة والمزامنة لها، أعني الفلسفات الأيونية، والفكر الفلسفي الفيثاغوري المشارك لها في الزمن والجغرافيا.

من هنا كانت الحاجة ماسة إلىٰ المجادلة والصراع الفكري، الذي كان زينون -رائد المدرسة الإيلية في الجدل- هو المستجيب الأول لمقتضيات المرحلة. وقد بلغت ريادته ومهارته إلىٰ حدٍّ ابتداع نهج جديد هو «**برهان الخلف**»؛ حيث كان أول من اصطنع للدفاع عن الموقف الفكري، آلية المجادلة القائمة علىٰ إبطال أطروحة الخصم باستخراج لازمها النافي لها. وقد مارس تلك الآلية الاستدلالية باقتدارٍ كبير في حجاجه.

غير أنَّ ذلك الحجاج الذي نقله لنا أرسطو وسمبليقيوس أثار، بلغته ونظام ترتيبه، العديد من الاستشكالات، التي استوجبت منَّا إمعان النظر وتوسيع البحث؛ حيث نظرنا في الميراث الفلسفي فلاحظنا تباين الشراح القدماء (سمبليقيوس وثاميسطيوس)، كما لاحظنا اختلاف فهوم المؤرخين والفلاسفة المعاصرين الذين تناولوا حجاج زينون، مثل إدوارد زيلر، ودونان، ورونوفيي، وطانيري، ورفن. وقد تبيَّن لنا أنَّ لهذه الاختلافات مسوغها من النصِّ الشذري الذي نقلته الدوكسوغرافيا، حيث لم يكن واضحًا بالكفاية التي يمكن أن تورد الفهوم موردًا دلاليًا متقاربًا.

ومن بين ما أكدنا به ذلك، الالتباس الذي حصل لشراحنا العرب القدماء مثل أبي الفرج بن الطيب، ويحيىٰ بن عدي. وهو الالتباس الذي رأيناه أيضًا ماثلًا في الشروح الحديثة؛ وقد أشرنا إلىٰ مثالين من ذلك، أحدهما للفيلسوف الفرنسي **شارل رونوفيي** Charles Renouvier، والثاني للفيلسوف العربي عبد الرحمن بدوي الذي انتقدنا إيضاحه للحجة الثالثة؛ لأنَّه ظنَّ خطأً أنَّ مرتكزها هو لا تناهي قسمة الزمان، بينما أكَّدنا أنَّ منطوق حجة زينون ونظامها لا يحتاجان إلىٰ التصريح بذلك. كما انتقدنا موقفه من الحجة الرابعة؛ لأنَّه ظنَّ بأنها تشترك مع الثالثة في الانقسام اللانهائي للزمان؛ حيث بيَّنَّا أنَّ الحجة الرابعة تقوم علىٰ فرض التناهي وليس اللا تناهي.

ثم تأملنا في حجج زينون؛ فلاحظنا أنها ليست بذات الرتبة الاستدلالية. ولم يكن منتهانا في النقد هو التوكيد علىٰ أنَّ بعض الحجج يفوق بعضًا آخر من حيثية قوة التماسك الحجاجي، بل قصدنا ما هو أبعد من ذلك؛ وهو أنَّ الحجة الرابعة من حجج نقد الكثرة، وكذلك حجة الملعب الناقدة لإمكان الحركة مجرد أغاليط مختلة.

وقد حاولنا تعليل سبب إيراد زينون -وهو من هو في التمهر بالجدل- لتلك الحجج الضعيفة، بينما كانت له كفاية في الاستدلالات الأخرىٰ؛ فانتهينا إلىٰ فرضية تفسيرية محتملة، وهي أنَّه كان بصدد **أداء وظيفة حجاجية لا وظيفية برهانية فقط**. وذلك الترخص في الاستدلال هو من سنخ مقتضيات الوظيفة الجدلية التي قصر فكره عليها.

والتوكيد علىٰ اقتصار زينون علىٰ الوظيفة الدفاعية، إشارة إلىٰ أنَّه لم يقدم أيَّ جديد معرفي؛ حيث لم يقم بأي تعديل في النسق البرمنيدي، بل قصر مهمته علىٰ المنافحة عن فلسفة أستاذه. وهي الملحوظة التي نبَّه إليها أفلاطون وبلوتارك قديمًا.

وعليه؛ فإنَّنا عندما انتقلنا إلىٰ تقديم **فلسفة ميليسوس** كان السؤال المحوري، هو لماذا انساق إيلي ساموس نحو تغيير دلالي جوهري في مفهوم الـ«إيون»، ولم يقصر مهمته علىٰ الدفاع عن النسق كما كان الحال مع زينون؟

وجوابًا عن ذلك الاستفهام؛ انتهينا في البحث إلىٰ أنَّ السبب لا يرجع إلىٰ مجرد مخالفة في النهج الدفاعي، أي بتوسل البرهان المباشر بدل الخلف، بل السبب هو المستجد النظري الذري الذي ابتدعه لوقيبوس، الذي تطلب تغييرًا في النسق الإيلي

ذاته؛ حيث اضطر ميليسوس إلىٰ إجراء تعديل في مفهوم اللانهاية بتمديده من الدلالة الزمنية، التي حصره فيها برمنيد إلىٰ الدلالة المكانية.

وعند بيان هذا المستجد النظري الذي جاء به ميليسوس، كان لا بدَّ لنا من التوقف لتقييمه. خاصة وأنَّ المتداول في أكثر الكتابات المؤرخة للفلسفة الإيلية مثل كتابات زيلر، وريو، وجومبرز، ويوسف كرم؛ هو استهجان عطاء ميليسوس والتقليل من قيمته. وقد بيَّنَّا أن مبتدأ هذا الاستهجان، كان من أرسطو الذي عَدَّ استدلال إيلي ساموس علىٰ اللانهاية كامتدادٍ، استدلالًا مفتقرًا إلىٰ المقدمات المؤسسة.

وقد انتقدنا هذا الموقف الأرسطي، مبينين خطأ المعالجة المنطقية لاستدلال ميليسوس، وخاصة عند شارح أرسطو أبي علي بن السمح الذي قلنا بأنَّه أخطأ في نقده لاستدلال زينون، عندما وصفه بكونه استدلالًا علىٰ العكس الجاري علىٰ سبيل التضاد، مؤسسًا نقده له علىٰ بيان عدم تساوي المحمول والموضوع!

وقد أكَّدنا أنَّ كل ذلك ذهول عن أسس الاستدلال الواردة في غير الشذرة (ب٢)، التي حصر أرسطو نقده فيها. واستحضارًا لتلك الأسس وسَّعنا النظر؛ فأشرنا إلىٰ أنَّ في مجموع الشذرات الميليسوسية ما يفيد تأسيس الامتداد اللانهائي للوجود.

كما ربطنا ذلك بما استجد في زمان ميليسوس من أفكار، اقتضت مهمة مناهضتها إلىٰ تجديد تأسيس الدفاع الإيلي. وفي ذلك السياق استحضرنا فلسفة لوقيبوس، التي شكلت تحديًا خطيرًا؛ منح لمقولة الكثرة والحركة دفقًا جديدًا، لم يرَ إيلي ساموس أنَّه من الممكن استمرارية الفكر الإيلي دون تغيير في مقول لانهائية الوجود، وعليه؛ غيَّر من وضعيته من الوقوف عند سياج المدرسة الإيلية بآلية الدفاع، إلىٰ تعديل بنيانها النظري ذاته.

ثم في ختم هذه السطور لا نرىٰ حافزًا حقيقيًا لأن نستفهم عن مآل المدرسة الإيلية في فكر اليونان بعد ميليسوس؛ لأنَّه سؤال لا ماصدق له في التاريخ الإغريقي يمكن أن يمنحنا إيجابًا. فلم تحظ تلك المدرسة بأي وجودٍ فعلي يؤكد استمراريتها كمذهبٍ؛ بل كل ما نجده هو استمراريتها كأفكارٍ في المنثور الفلسفي اللاحق لها.

صحيح أنَّ أفلاطون يتحدث في بداية محاورته «برمنيد» عن شخصية بيدوروس Pythodorus بوصفه «تلميذًا أو صديقًا لزينون . . . ويتحدث في السوفسطائي عن المدرسة الإيلية كما لو كانت لا تزال مستمرة إلىٰ زمن حدوث تلك المحاورة؛ ولكننا لا يمكن أن نعطي كبير أهمية إلىٰ هذه الإشارة؛ لأنَّ أفلاطون ربما كان منساقًا بفعل صيغة المحاورة»[1] إلىٰ تخيل تلك الوضعية الحوارية.

وعليه؛ لا يمكن أن نؤسس علىٰ هذه الإشارة الواردة في المحاورة الأفلاطونية صدقية الفرض القائل باستمرار المدرسة الإيلية.

غير أنَّنا نقول بوجوب البحث عن **الاستمرارية بطريقة مغايرة**. وأعني بها البحث عن ملامح استمرار أفكارها، وخاصة نظرية «الوجود الضروري»، التي كانت جوهر إبداعها الفلسفي. ومن هذه الحيثية يحق لنا أن نقول إنَّ الإيلية كان لها استمرار بحضورها إلىٰ أثينا؛ حيث نراها الإمكان المعرفي لتبلور الفلسفة الأفلاطونية. إذ كان التحديد البرمنيدي لمقولة الوجود، بنهج النظر المعقولي المبرأ من الدوكسا الحسية، شرطًا نظريًّا لتبلور مفهوم المثال الأفلاطوني[2].

وإذا قلنا إنَّ قيمة الفلسفة الإيلية تكمن في تأسيسها للنظرية الأنطولوجية، وإذا كنَّا قد بيَّنَّا خلال البحث بأنَّ **محدوديتها تكمن في عجزها عن تعدية الشرخ بين الأنطولوجيا كمطلق معقول، وبين الكوسمولوجيا كتكثر ملحوظٍ بالحسِّ؛ فإنَّنا نقول أيضًا بأنَّ في تلك المحدودية ذاتها تكمن قيمة كبرىٰ، تتمثل في ثراء الإشكال بوصفه هاجسًا محركًا للتفكير.**

وعندما نقول بتأسيس البرمنيدية أو الفلسفة الإيلية لهذا الإشكال؛ فإنَّنا نؤكد بذلك أهميتها. إذ إنها أسست **إشكالًا مُنْتِجًا**، وإن لم تكن قد حققت تقدمًا في سبيل علاجه وحلِّه. ومن ثَمَّ؛ فإنَّ الفكر الإيلي بإطلاقية برمنيد ونقائض زينون، من أهم محركات التفكير الفلسفي.

---

(١) Eduard Zeller.A History of Greek Philosophy, trd.F.Alleyne, v1, ibid, pp638-639.

(٢) لا نرىٰ مشاحة في قولنا بأنَّ البرمنيدية ساهمت في تأسيس المثالية الأفلاطونية، وبين استشكال أفلاطون بنفسه لنظرية المثل، ومراجعتها نقديًا في محاورة «برمنيد».

لكن بعد الزمن اليوناني، وبعد الحضور الخاطف للتأثير الإيلي عند أفلوطين الذي استحضر برمنيد في أكثر من موضع من تاسوعاته، نلحظ استرجاعًا للإيلية في الفلسفة الحديثة، مع كانط وهيغل، كما نجدها ماثلة في الفكر الفلسفي المعاصر مع راينهاردت وهيدغر.

وكل هذا توكيد علىٰ ثراء التأمل الفلسفي الإيلي، وقدرته علىٰ الإثمار، رغم عدم استمراره كمدرسةٍ ومذهب.

لماذا هذا الكتـاب ؟

ثمة فارق في المنظور المنهجي بين الفلسفات التي تبلورت في «أيونيا» عن تلك التي تبلورت في «إيليا». ويمكن إبصار معالم هذا الفارق في انصراف الأولى نحو البحث عن أصل تفسّر به صدور الكائنات وتشكلها، بينما ناهض الإيليون هذه الرؤية الناظرة إلى الوجود كصيرورة لها أصل وابتداء.

استهل المؤلف دراسته، التي تصدر عن مركز نماء، ببيان أوجه الاختلاف الكائن بين تأويلات الفلاسفة والمؤرخين، والنظر في مسارات التفلسف المتباينة بين الأيونيين والإيليين، ومثّل على ذلك بالإشارة إلى مقدار التباعد بين تأويل «برنت» وبين تأويل «ريتر»، وذلك فيما يخص تحديد ماهية التفلسف الإيلي في كليته المذهبية.

اختار بوعزة، على مستوى التأويل الكلي، النظر إلى «الإيلية» كفلسفة تجريدية أنطولوجية، مناقضًا بذلك الاختيار لموقف القائلين بوجوب إدراج الإيليين مع الفلاسفة الفيزيائيين. ثم استفاض الطيب في الإجابة عن سؤالات موقعية «كزينوفان» في جغرافيا الفكر الإيلي، وهي السؤالات المشكلة التي سعى بوعزة لتفكيكها، وأبرزها في عنوان الدراسة «كزينوفانِ والفلسفة الإيلية»، حيث جعل من هذا الإفراد له بالذكر تمييزًا لعلاقته بالفكر الإيلي، وإيحاءًا بجدة التوصيف الذي اقترحه لإعادة ترتيب تلك العلاقة. بيد استطرد لاحقًا في إعادة قراءة شذرات كزينوفان للإجابة عن سؤال نوعية فلسفته، هل هي توحيدية أم تعددية.

وانتقل بعد ذلك بوعزة للحديث عن «برمنيد» بوصفه مؤسسًا لنظرية الإيون، ثم تقييم المنتج المعرفي لـ«زينون» و«ميليسوس»، وتحليل مخرجاتهما وأفكارهما الفلسفية.

وبهذه الدراسة الخامسة، التي يقدمها مركز نماء ضمن سلسلته النقدية لتاريخ الفكر الفلسفي الغربي، يكون قد أضاف لبنة جديدة في بناء هذه السلسة المهمة لتطوير وتنمية العقل العربي الفلسفي المعاصر.



تاريخ الفكر الفلسفي الغربي:
رؤية نقدية (٤)

المؤلـف:

د. الطيب بوعزة

- كاتب وباحث مغربي.
- أستاذ التعليم العالي بمركز تكوين المعلمين بطنجة.
- حاصل على الدكتوراة في الفلسفة من كلية الآداب - جامعة محمد الخامس (٢٠٠٣).
- حاصل على شهادة الدراسات المعمقة في علم الاجتماع من كلية الآداب - جامعة محمد الخامس (١٩٩٢).
- حاصل على شهادة الأهلية للتدريس، تخصص منهجية الفلسفة، من كلية التربية بالرباط (١٩٩١).

من مساهماتـه العلميـة:

- «قضايا في الفكر الإسلامي المعاصر» (٢٠٠٢).
- «نقد الليبرالية» تنوير للنشر (٢٠١٣).
- أربعة إصدارات ضمن سلسلة مركز نماء «تاريخ الفكر الفلسفي الغربي: رؤية نقدي»:
  1. في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة.
  2. الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية.
  3. فيثاغور والفيثاغورية.
  4. هيراقليط فيلسوف اللوغوس.

له العديد من الدراسات والمقالات المنشورة في عدد من المجلات العلمية والدوريات المحكمة.

البريد الإليكتروني:
tayebbouazza@yahoo.fr

الثمن: ١٠ دولارات
أو ما يعادلها

ISBN 978-614-431-727-3
9 786144 317273





مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

info@nama-center.com